This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

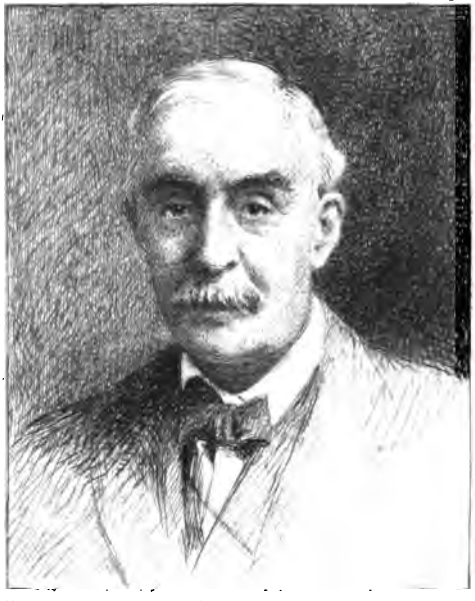
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`



FROM THE LIBRARY OF
ROBERT MARK WENLEY
PROFESSOR OF PHILOSOPHY
1896 — 1929
GIFT OF HIS CHILDREN
TO THE UNIVERSITY OF MICHIGAN

H.H.W. Bickwell del et sc
1938

350.9
C 3

ÉTUDES DE LÉGISLATIONS COMPARÉES.

LE DROIT PAYEN

ET

LE DROIT CHRÉTIEN

PAR CHARLES CARPENTIER.

Il est écrit : « *J'abolirai la sagesse des sages, et j'anéantirai la science des intelligents.* »

S. Paul, 1, Corinth. 1, 19.

IV.

PARIS.

A. DURAND et PEDONE LAURIEL, libraires, 9, rue Cujas.

Ernest THORIN, libraire, 7, rue de Médicis.

1870.

n.6

ÉTUDES DE LÉGISLATIONS COMPARÉES.

LE DROIT PAYEN

ET

LE DROIT CHRÉTIEN

Par CHARLES CARPENTIER.

Scriptum est: *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo.*
S. Paul, 1, Cor. 19.

IV.

PARIS,

A. DURAND et PEDONE LAURIEL libraires, 9, rue Cujas.

Ernest THORIN, libraire, 7, rue de Médicis.

1870.

350.9
C3

gt-Wenley Lib
1-14-39
V 4,5.

LIVRE DEUXIÈME.

QUATRIÈME ÉTUDE.

DU DROIT DE POLYGAMIE, DE DIVORCE ET DE PROSTITUTION, SOUS LE PAGANISME,

et de

L'ABOLITION DE CE DROIT PAR LA LÉGISLATION CHRÉTIENNE.

SECTION PREMIÈRE.

DROIT PAYEN.

CHAPITRE Ier

Exposé préliminaire.

Sénèque raconte que le grammairien Didyme, d'Alexandrie, contemporain d'Auguste, et qu'on appelait *Chalcentrée*, c'est-à-dire *entrailles d'airain*, à cause de son amour infatigable pour l'étude, avait écrit *quatre mille volumes* : Les uns étaient consacrés à rechercher quelle était la patrie d'Homère, les autres à faire connaître quelle était la mère d'Énée ; dans quelques-uns, il examinait la question de savoir si Anacréon était plus adonné aux femmes qu'au vin ; dans

d'autres, il recherchait s'il était vrai de dire que Sapho avait été une courtisane publique, ou s'appliquait à approfondir beaucoup d'autres questions de ce genre.

Si nos études ressemblaient à celles du grammairien Didyme, et n'étaient qu'un frivole amusement de l'esprit, nous rougirions de nous y livrer. La vie n'est pas faite pour de pareils passe-temps. L'homme qui a la conscience de ses devoirs envers Dieu, envers ses semblables, envers lui-même, et réfléchit à la rapidité de son existence, ne doit pas user son intelligence dans des efforts sans profit, et ce n'est pas sans une profonde sagesse que saint Paul recommande, avec tant d'insistance, aux chrétiens, de s'occuper des choses qui *sont bonnes et utiles aux hommes*, et non des questions folles, des *généalogies*, des contestations, et des disputes inutiles et vaines (1).

Mais si la comparaison de tous les grands monuments de la législation et de la philosophie antiques, avec cet autre monument qui les surpasse tous en simplicité comme en profondeur, **la Bible**, ne peut être pour per-

---

(1) Sénèque. *Lett.* 88. — 2. Timoth. 2, 23. Stultas autem quæstiones et *genealogias* et contentiones.. sunt enim inutiles et vanæ. (Tit. III, 8 et 9).

sonne un travail stérile, combien l'étude des questions de droit, qui touchent aux fondements même de la civilisation, et ont reçu des solutions si différentes du paganisme et du christianisme, ne doit-elle pas être féconde en enseignements pour tout le monde ?

C'est cette comparaison que nous faisons. C'est cette étude que nous poursuivons. — C'est parce que nous avons les regards invariablement fixés vers un but d'utilité *pratique*, qui deviendra de plus en plus *visible*, que nous marchons sans nous laisser détourner de notre route, sans nous préoccuper des controverses oiseuses, ou des curiosités intellectuelles étrangères aux intérêts que nous servons.

Jusqu'à présent, en étudiant les législations des peuples antérieurs à Jésus-Christ, nous avons dû, — pour commencer par les principes, et monter de la base au sommet, — remettre en lumière des institutions qui n'existent plus dans les législations modernes, et n'ont presque plus, — aujourd'hui, — qu'un intérêt historique. Nous allons, maintenant, étudier d'autres institutions, dont l'origine se perd aussi dans la nuit des temps, mais qui existent encore dans plusieurs contrées, avec quelques modifications dans les formes : nous voulons parler de la polygamie, du mariage

solennel et du concubinat *simultanés*, du divorce, et de la prostitution.

Ainsi, dans cette première section, nous commencerons par établir que, sur toute la terre, avant Jésus-Christ, les hommes libres pouvaient avoir en même temps deux femmes légitimes, — souvent même un plus grand nombre, — et que, lorsque les lois ou les coutumes ne leur permettaient d'avoir qu'une seule femme légitime à la fois, ils avaient au moins le droit d'entretenir publiquement et notoirement, une ou plusieurs *concubines*, dans la maison conjugale, à côté et sous les yeux de l'épouse, ou de la femme principale. Nous ferons connaître, en passant, une coutume encore plus extraordinaire, qui existait seulement chez quelques peuples, et qui permettait à une seule femme d'avoir en même temps plusieurs maris, ou de vivre *conjugalement* et *légalement* avec plusieurs hommes à la fois, lorsqu'ils appartenaient à la même famille.

Après avoir prouvé l'existence de la polygamie, du mariage solennel et du concubinat simultanés, et même de la polyandrie, nous prouverons que les hommes libres pouvaient à leur gré renvoyer toutes ces femmes, les expulser, les chasser de leur maison, et les remplacer par d'autres ; de manière que, par

la polygamie ou le mariage solennel et le concubinat *successifs*, ils pouvaient encore avoir *légalement* en leur possession exclusive, autant de femmes ou de concubines qu'ils voulaient, lorsqu'il ne leur convenait pas de les épouser ou de les avoir *simultanément*. Nous montrerons que les femmes pouvaient elles - mêmes dissoudre arbitrairement leur mariage, et épouser d'autres hommes du vivant de leurs premiers maris ; toutefois, nous aurons soin de faire remarquer que si ce droit de répudiation ou de divorce avait été reconnu, d'une manière absolue et chez tous les peuples, *au profit des maris*, il n'était admis que plus rarement *au profit des femmes*.

Nous établirons que chez les peuples les plus civilisés, avant Jésus-Christ, la prostitution n'était pas seulement protégée par les autorités publiques, et considérée comme nécessaire à la sécurité sociale, mais qu'elle avait un caractère religieux et sacré ; nous montrerons que chez ces peuples, on avait élevé des temples en l'honneur des dieux et des déesses qui passaient pour avoir donné l'exemple des plus honteux désordres, et que, notamment, dans les temples consacrés à Vénus, on entretenait des troupes de courtisanes et de prostituées, afin de favoriser la débauche des habitants du pays ou des

étrangers. Nous établirons que, pour témoigner leur piété envers ces dieux ou déesses, les femmes libres étaient quelquefois obligées par les lois ou les coutumes, de se prostituer dans ces temples, et que, quand elles n'y étaient pas obligées, elles pouvaient toujours y trouver des asyles pour s'y prostituer volontairement. Nous montrerons les ministres de ces divinités, — instruments ou complices de ces abominables débauches, — organiser des processions publiques de jeunes garçons et de jeunes filles, qui portaient des simulacres obscènes, en chantant des chants licencieux. Enfin, après avoir constaté que la prostitution était honorée dans l'état et même exploitée ouvertement dans les familles, surtout par les esclaves, nous citerons un certain nombre de peuples, — moins célèbres, mais encore assez puissants, —qui ne connaissaient ni le mariage ni le concubinat, ni le divorce, et qui avaient admis purement et simplement *la communauté des femmes.*

Pour combler l'étonnement de ceux qui ne connaissent le paganisme que par la magnificence des ruines de ses monuments, ou par l'éclat de ses chefs-d'œuvre littéraires, nous passerons en revue les théories de ses philosophes, de ses moralistes et de ses écrivains, sur ces questions : nous exposerons particu-

lièrement les doctrines de l'école Socratique ou Platonicienne, de l'école Stoïcienne, de Cicéron, et des principaux écrivains latins; enfin, nous ferons connaître la cause des erreurs dans lesquelles tous ces écrivains sont tombés, en admettant la pluralité des femmes dans le mariage, ou, — ce qui n'est pas moins dangereux, — en approuvant le divorce et la prostitution.

Ce travail présente, sans doute, des difficultés : nous comprenons les devoirs qu'il impose, et nous les remplirons.

CHAPITRE II.

Du droit de polygamie proprement dite.

Si nous avions pénétré, du temps de Jésus-Christ, sur la côte occidentale de la Lybie, — en face des îles Fortunées,— nous aurions trouvé, entre les grands monts Atlas, la mer Atlantique et les colonnes d'Hercule, de vastes contrées, qui s'appelaient alors la Mauritanie et la Numidie.

Nous connaissons les coutumes des habitants de ces contrées par Salluste, qui a fait longtemps la guerre en Afrique, avec Jules César, et qui fut même chargé du gouvernement de la Numidie. Salluste atteste que chacun des Maures et des Numides avait *en même temps* autant de femmes légitimes, (*uxores*), qu'il pouvait en entretenir, suivant

son état de fortune. Quelques-uns en avaient dix, d'autres un plus grand nombre; quant aux rois, on devine aisément qu'ils tenaient, sous ce rapport, à n'être surpassés par personne (1).

Il en était de même chez les habitants de la Cyrénaïque et chez les Nasamons, qui habitaient le littoral de la Lybie, au nord, entre l'Afrique proprement dite et l'Egypte (2).

Mais que dire de l'Egypte?

Depuis les temps les plus reculés, jusqu'à l'époque où nous arrêtons nos recherches, — c'est-à-dire jusqu'à Jésus-Christ, — toute cette contrée fameuse, dont les colonies portèrent dans l'Europe les premières notions des sciences et des arts, avait aussi admis la polygamie: nous le savons par Diodore de Sicile, qui écrivait du temps de Jules César et d'Auguste. Cet historien dit textuellement ceci: « Les prêtres des Egyptiens épousent » une seule femme, *les autres en épousent* » *autant qu'ils veulent* (3). »

---

(1) Singuli, pro opibus quisque, quàm plurimas *uxores*, denas alii, alii plures habent, sed reges eo ampliùs. (Sall., *Guerre C. Jugurtha*, § 89.)

(2) Voir Tiraqueau, Liv. 7. *De Connub.* Nos 20, 21, 22 et les auteurs qu'il cite. - *Uxores* quisque *complures* solent habere. (Hérod. L. 4, § 172).

(3) In matrimonium Ægyptiorum sacerdotes unam, *alii quot quis velit, ducunt*. (Diod. Liv. 1. § 3).

Avec la Mauritanie, la Numidie, la Cyrénaïque, le pays des Nasamons et l'Egypte, nous avons la partie la plus importante de l'Afrique, au temps de Jésus-Christ; nous pouvons donc négliger les Gétules noirs, les Ethiopiens et les Troglodytes, qui n'étaient certainement pas plus éclairés et plus moraux que ceux que nous venons d'indiquer, et traverser tout de suite la mer Rouge, pour arriver dans l'Arabie heureuse.

Ici, nous trouvons une coutume qui montre jusqu'à quel degré d'aberration et de dégradation peut descendre l'espèce humaine, lorsqu'elle n'est pas éclairée par l'Evangile. Dans l'Arabie heureuse, tout était commun entre les membres de la même famille; *une femme légitime appartenait à tous*, mais on punissait de mort quiconque avait commerce avec une femme d'une autre famille (1).

On serait tenté de considérer ce récit comme une fable, si l'on ne savait que, vingt-quatre ans avant Jésus-Christ, une expédition Romaine contre les Arabes avait eu lieu, sous le commandement d'Ælius-Gallus, et que les renseignements rapportés par ce

---

(1) Quæ possident, omnibus consanguineis sunt communia. *Una omnibus uxor*. Qui prior ingreditur, posito antè januam baculo, cum eâ congreditur. (Strabon, liv. 15, ch. 4, § 25. Edit. E. Didot.)

général, en vertu des ordres de César-Auguste, ont été recueillis à Rome par Strabon, qui était son contemporain.

Arrivons maintenant par la mer des Indes, jusqu'à la presqu'île de la Chersonnèse d'or, et remontons l'Asie, en nous dirigeant vers l'Europe, à travers les divers royaumes de *l'Inde* : nous allons retrouver partout la polygamie.

On sait que Strabon n'était pas seulement un géographe. C'était un philosophe et un historien qui avait beaucoup voyagé, et qui n'avançait un fait qu'après avoir vu par lui-même, ou pesé avec soin les documents qu'il consultait : On peut donc, en général, se fier à ce qu'il dit, quand il parle de l'Inde.

Strabon atteste que, de son temps, les Indiens épousaient *plusieurs femmes*, ou, (pour traduire plus exactement le texte), qu'ils avaient en même temps plusieurs femmes *mariées*. Il ajoute qu'ils *achetaient* ces femmes de leurs parents, au prix d'une couple de bœufs pour chacune, et qu'ils les prenaient, les unes comme simples servantes, les autres pour satisfaire leurs passions, ou pour avoir des enfants.

Ces renseignements fournis par Strabon, sont conformes aux anciennes lois de Manou : on y voit, en effet, que les brahmanes eux-

mêmes, qui étaient les savants et les sages de l'Inde, pouvaient avoir en même temps un grand nombre *d'épouses* (1).

Avançons tout droit devant nous, entre le golfe Persique et la mer Caspienne : nous allons trouver trois grands peuples qui, par la puissance de leurs armes et l'éclat de leur civilisation, ont attiré plus particulièrement l'attention de l'histoire : nous voulons parler des Perses, des Parthes et des Mèdes.

Tous les écrivains qui ont parlé de ces peuples, depuis Hérodote jusqu'à Ammien-Marcellin, c'est-à-dire pendant plusieurs siècles, avant et après Jésus-Christ, sont d'accord pour déclarer qu'ils pratiquaient la *polygamie*, comme les Africains et les Indiens.

Strabon affirme même que les Perses ne se bornaient pas à prendre en même temps plusieurs *épouses*, mais que, pour augmenter le nombre de leurs enfants, ils nourrissaient plusieurs *concubines*, en même temps que plusieurs épouses. *Ces coutumes*, ajoute-t-il, étaient *communes à beaucoup d'autres peuples* (2).

---

(1) Multas *nuptas* habent, quas à parentibus accipiunt pari boum emptas... (Strab. L. XV, ch. 1, § 54. Ed. F. Didot).—Lois de Manou. L. 9. St. 119 et suiv.—*Quamplurimas* ducere uxores. (Strab. L. XV, ch. 1, § 59).

(2) Ducunt eorum quisquis legitimas uxores *multas*. (Strab. L. XV, ch. 3, § 18). Uxores dulcedine libidinis,

Nous venons de passer en revue les principaux peuples de l'*Asie* : Entrons maintenant dans l'Europe, en passant par le bosphore de Thrace, qu'on appelle aujourd'hui le détroit de Constantinople.

La vaste contrée qui s'étend devant nous, c'est la Thrace. Elle comprend *vingt-deux* nations : les Thraces, dit Strabon, sont les *Gètes*, et les Mysiens ou Mœsiens ; les Phrygiens, les Bythiniens, les Maryandiniens et les Triballes, descendent aussi de ces peuples.

Tous ces peuples admettaient la *polygamie*.

Nous en trouvons la preuve dans un fragment d'Héraclide de Pont, et dans un autre fragment du poëte Ménandre.

Héraclide de Pont, qui était un philosophe de l'école de Speusippe et d'Aristote, dit que, chez les *Thraces*, chaque homme épousait en même temps trois ou quatre femmes et quelquefois même trente.

Le poëte Ménandre s'exprime ainsi : « *Tous les Thraces*, mais surtout nous autres Gètes, (car je me glorifie d'appartenir à cette nation),

---

plures habent (Justin. L. 41, § 3). Pro opibus, quisque addiscens matrimonia plura vel pauca. (Amm.-Marcell. L. 33). — Innumeris conjugibus, (Lucain, 8. V. 398 et suiv.)—*Ducunt uxores complures, et multas simul pellices...* (Hérod. L. 1. 135, § 2. et Athén. L. XIII, ch. 1. —Cic. C. Verrès. 3, § 33. Mores persici et his et Medis aliis que compluribus sunt communes. (Strab. Loc. cit. § 13).

nous ne sommes pas fort chastes ; il n'existe en effet personne parmi nous, qui n'épouse dix, onze, douze femmes, et quelquefois davantage. Si quelqu'un perd la vie avant d'avoir été au-delà de quatre ou cinq femmes, nous le plaignons comme un homme malheureux, qui n'a point goûté les plaisirs de l'hymen (1). »

Voilà donc l'existence de la polygamie bien démontrée dans la partie orientale de l'Europe. Mais n'y avait-il que ces *vingt-deux nations des Thraces* qui eussent adopté ces coutumes ?

Nous ne sommes pas, sur ce point, réduit à des conjectures, et nous trouvons dans les écrivains Latins et Grecs, des indications précieuses qui vont nous permettre de répondre à cette question.

Entre la Thrace et la Grèce, il y avait à cette époque un royaume fondé par Caranus, et auquel les victoires de Philippe et d'Alexandre avaient donné une célébrité impérissable :

Nous avons nommé la *Macédoine*.

Il est certain que la polygamie existait dans

---

(1) Thracia omnis è duobus et viginti gentibus constat. (Strab. L. 7, § 7. fragm.) Quilibet Thracum tres, quatuor ve uxores ducunt : ac nonnulli etiam trigenta. (Fragm. des hist. Grec. Ed. F. Did. T. 3, p. 220.)

ce royaume. Plutarque nous apprend que les trois généraux d'Alexandre, — Démétrius, Lysimachus et Ptolémée, — avaient à la fois *plusieurs femmes*; il ajoute que ces trois généraux n'avaient fait que suivre une coutume qui *n'était prohibée par aucune loi*, et avait été reçue par les rois de Macédoine, à l'exemple de Philippe et d'Alexandre (1).

Jetons un rapide regard sur le centre de l'Europe : les Sarmates, les Gélons, les Germains et beaucoup d'autres peuples, étaient tous *polygames*.

A l'occident, dans la Grande-Bretagne, nous trouvons non-seulement la polygamie, mais même la polyandrie.

Jules-César raconte, dans ses *Commentaires*, que chez les Bretons, les épouses étaient communes entre dix ou douze hommes, et que cette coutume existait particulièrement entre *les frères*, ou entre *les parents et les enfants*. On voit encore, dans Dion-Cassius, que lorsque Bunduica, reine des Bretons, allait livrer bataille aux Romains, elle s'exprimait en ces termes : « Je commande à des hommes

---

(1) Demetrius, nullâ lege prohibitam, sed Philippi et Alexandri exemplo, receptam Macedoniæ regibus consuetudinem secutus, plures uxores duxit, sicut et Lysimachus et Ptolemeus. (*Comp. de Dem. et d'Ant.* § 4.)

qui tiennent pour communs tous leurs biens, pour communs *leurs enfants et leurs femmes!* »

Bunduica parlait ainsi sous le règne de Néron, l'an 814 de Rome, ou l'an 62 de l'ère chrétienne (1).

Mais il semble que tant qu'on n'a pas parlé de Lacédémone, d'Athènes et de Rome, on n'ait encore rien dit: Voyons donc ce qui se passait chez les Spartiates, les Athéniens et les Romains.

Une chose va d'abord surprendre ceux qui n'ont pas étudié l'histoire de la Grèce, en se plaçant au point de vue où nous nous plaçons, c'est que les Spartiates, si fiers de la sagesse de leur Lycurgue, admettaient et pratiquaient ouvertement la *polyandrie,* comme les Arabes et les Bretons.

Recueillons d'abord sur ce point le témoignage de Polybe.

Polybe était né dans le Péloponnèse, et est mort dans cette contrée, 121 ans seulement avant Jésus - Christ, après avoir pris part comme son père au gouvernement des

---

(1) Adde Venedos, Cathœos, Syros, Pœones, Gelones, et *Germanos* (Tiraquelli annot. in Alex. ab Alex. L. 1, ch. 24).—J. *Cœs. Comm.* Nam propè *soli Barbarorum* Germani, singulis uxoribus contenti sunt, excœptis admodùm paucis, qui, non libidine, sed nobilitate, *plurimis nuptiis ambiuntur.* (Tac. *De mor. Germ.* § 18. —Ælian. *De Var. Hist.* Lib. 13. *id apud siculos fuisse.* (Dion-Cassius, liv. 62. § 6.)

Achéens. Polybe devait être bien sûr de ce qu'il avançait.

« Chez les Lacédémoniens, dit-il, c'est une coutume nationale que trois ou quatre hommes, *s'ils sont frères*, aient *une seule épouse*, et que les enfants leur soient communs (1). »

S'il faut en croire l'historien Justin, Cécrops, fondateur d'Athènes, fut le premier qui joignit l'homme et la femme *par le mariage*, ou, comme le dit Athénée, qui joignit une seule femme à un seul homme. Avant lui, les relations entre hommes et femmes, étaient communes, et chacun agissait au gré de sa passion.

Mais, du temps de Socrate et d'Euripide, il était permis aux Athéniens d'avoir en même temps *deux femmes légitimes*,

Nous en trouvons la preuve dans les écrits de Diogène de Laërte et d'Aulu-Gelle.

Aulu-Gelle dit que Socrate et Euripide eurent deux épouses en même temps, conformément au droit établi par un décret du peuple Athénien. Diogène de Laërte rapporte lui-même que, — d'après les traditions, —

(1) Apud Lacædemonios patrium consuetum que est ut unam habeant uxorem tres viri, vel quatuor, si fratres sint, hisque liberi sint communes. (Polyb. Liv. XII, § 8. Ed. F. Did.)

Socrate avait épousé en même temps Xantippe et Myrton ; il ajoute que les Athéniens avaient décrété que les citoyens épouseraient une athénienne, et pourraient avoir des enfants *d'une autre* (1).

On ne trouve ni dans les fragments des lois royales, ni dans les XII tables, ni dans les sénatus-consultes ou plébiscites postérieurs jusqu'à Jésus-Christ, aucune disposition formelle sur le point de savoir si les anciens Romains ne pouvaient pas, comme les autres peuples, pratiquer la polygamie ; cependant il est admis qu'ils ne pouvaient contracter de *justes noces,* c'est-à-dire se marier suivant les règles du Droit Romain, qu'avec une seule femme légitime à la fois.

Cette dernière opinion,—nous nous empressons de le déclarer, — s'appuie sur des présomptions très-graves, et l'on trouve même dans Macrobe une anecdote intéressante qui paraît la justifier.

Autrefois, avant Jésus-Christ, les Sénateurs romains, — pour préparer de bonne heure leurs fils au maniement des affaires publi-

---

(1). Justin. Hist. Liv. II, ch. 6.—Athénée, L. 13, ch. 1.—Sive quod simul duas uxores habuerat · cum id decreto, ab Atheniensibus facto, *jus esset*. (Aul.-Gell. L. 15, ch. 20.) — Athenienses decrevisse ferunt ut urbanam quidem unam uxorem, et ex aliâ procrearent liberos. (Diog.-Laërt. Socrat. § 10. Ed. F. Did.)

ques, — pouvaient les conduire au Sénat, dès qu'ils étaient revêtus de la robe *prétexte*. mais une condition était imposée à ces jeunes gens : c'était de garderr inviolablement le secret des délibérations.

Un jour, un jeune Romain, appelé Papyrius, et qui revenait avec son père d'une séance du Sénat, fut pressé de questions par sa mère, pour dire sur quel sujet on avait délibéré.

Après avoir résisté longtemps, Papyrius finit par avoir l'air de céder, et lui confia — *sous le secret*, — qu'on avait discuté la question de savoir lequel serait le plus utile et le plus avantageux pour la République, qu'un homme eût *deux épouses*, ou qu'une femme eût *deux maris*.

La discussion, — ajoutait-il, — avait été renvoyée au lendemain.

A ces paroles, la mère du jeune Papyrius faillit s'évanouir. Elle sortit, — et ne pouvant contenir son émotion, — elle répandit la nouvelle dans toute la ville.

Le lendemain, à l'heure de la séance, une foule bruyante, tumultueuse, du sein de laquelle on entendait sortir des cris, des sanglots, des supplications, encombrait la place et les abords du Sénat, et refluait jusque dans les rues environnantes.

Le rassemblement était composé de femmes et l'agitation était universelle.

Les Sénateurs s'interrogèrent avec inquiétude et envoyèrent des émissaires au-dehors, pour savoir quelle était la cause de ce tumulte : on vint bientôt leur apprendre que les femmes demandaient une loi, par laquelle on accorderait plutôt *deux maris* pour une seule femme, que *deux femmes* pour un seul mari.

Leur étonnement redoublait, et ils ne comprenaient plus rien à cette affaire, lorsque l'auteur involontaire de ces désordres raconta ce qu'il avait dit, et dissipa l'équivoque.

Les femmes furent congédiées au milieu de l'hilarité générale; et, pour honorer la sagesse de parler et de se taire à propos, à l'âge de la prétexte, les Sénateurs décernèrent au fils de leur collègue le surnom de *Pretextatus*, qu'il continua de porter comme un titre d'honneur, et qu'il transmit dans sa famille (1).

Tel est le récit de Macrobe.

Il semble bien résulter de ce récit, qu'à cette époque au moins, il n'était pas permis à Rome d'avoir *deux épouses* à la fois.

Plutarque vient encore confirmer cette

---

(1) Lacrymantes atque obsecrantes orant una potius ut duobus nupta fieret, quàm ut uni duæ. (Macrob. *Saturn.* liv. 1, ch. 6.)

opinion, lorsqu'il dit qu'Antoine eut en même temps *deux épouses*, ce que jamais *aucun Romain n'avait encore osé faire avant lui*, et qu'il répudia la romaine et la légitime en faveur d'une étrangère, *prise contre les lois* (1).

D'après Suétone, Jules - César avait eu l'intention d'établir la polygamie à Rome. Helvius Cinna, tribun du peuple, avait avoué à plusieurs personnes qu'il avait eu entre les mains un projet de loi *écrit*, et préparé par les ordres du dictateur, pour autoriser les Romains à prendre autant d'épouses légitimes qu'ils voudraient; mais cette loi ne fut pas promulguée (2).

On trouve dans les *Commentaires de Gaïus*, dans le *Digeste* et dans le Code, différents textes qui prouvent que l'obligation de n'avoir qu'une seule femme appelée *uxor*, c'est-à-dire mariée *par justes noces (justis nuptiis,)* avait toujours été maintenue dans le dernier état du Droit Romain (3).

---

(1) Quod nemo unquàm Romanus antè osus fuerat.. civem et Romanam ejecit, in gratiam peregrinæ, et *contra leges ascitæ*. (Plut. *Comp. de Demetr. et d'Ant.* § 4, Ed. F. D.)

(2) Uti uxores, liberorum quærendorem causâ, quas et quot vellent, ducere liceret (Suet. *Jul. Ces.* § 52.)

(3) Gaïus, *Comment.* I, § 63.—*Institut.* L. Tit. 10.—*Digest.* Liv. 3, tit. 2, L. 1.—*Code.* liv. 50, tit. 9, L. 6. Liv. 5, tit. 5.)

Mais de ce qu'il serait vrai que les Romains, même avant le Christianisme, n'auraient pas eu le droit de pratiquer la polygamie proprement dite, faudrait-il en conclure que, durant cette période, ils n'auraient pas eu le droit d'avoir des *concubines* dans la maison conjugale, à côté et sous les yeux de la *femme légitime*, et d'arriver ainsi au même résultat par le mariage solennel et le concubinat *simultanés ?*

C'est une autre question, fort intéressante et fort controversée, que nous éclaircirons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

Du droit de mariage solennel et de concubinat simultanés.

Parmi les anciennes législations les plus utiles à consulter, parce qu'elles représentent encore aujourd'hui, dans leur pureté primitive, la civilisation antérieure à Jésus-Christ, il en est deux qui étaient restées complètement ignorées, et que nous ne possédons que depuis peu de temps : nous voulons parler de la législation Chinoise, traduite pour la première fois en Anglais par Stounton, et de la législation Annamite, traduite tout récemment en Français, par Aubaret.

Ces deux législations fournissent, sur la question du mariage et du concubinat simul-

tanés, quelques détails qui pourront contribuer à faire comprendre une institution très répandue dans l'antiquité, encore en vigueur chez beaucoup de peuples contemporains, mais qui a disparu dans toute l'Europe.

Nous voyons d'abord, dans le Code de la Chine, que lorsqu'un homme prend *une femme légitime*, ce n'est pas lui qui la choisit : ce choix appartient au père ou à la mère du mari, ou, — à leur défaut, — à ses grands parents, qui la prennent dans une famille égale à la sienne, par le rang, la fortune et les alliances : On appelle cette femme, *la femme légitime*, ou principale.

Le mari, qui vit ainsi avec une femme légitime, peut ensuite *épouser* d'autres femmes, qu'il choisit lui-même dans des familles d'un rang inférieur, et qui sont subordonnées à la femme principale : on appelle ces sortes de femmes, les femmes de second rang, ou les *concubines*.

Ces premiers renseignements, fournis par le Code Chinois, se trouvent confirmés et développés dans le Code Annamite.

D'après ce Code, ce sont aussi les aïeuls paternels, ou le père ou la mère du mari, ou les plus rapprochés, — après eux, — dans la ligne paternelle, qui choisissent la femme *légitime*, et procèdent à toutes les cérémonies

préliminaires du mariage ; mais il y est dit, de plus, qu'un mari ne peut avoir *qu'une seule femme légitime à la fois :* — « Tout individu, » porte le texte, qui ayant déjà *une femme* » *légitime*, en prendra une seconde, sera puni » de 90 coups, et cette dernière sera rendue » à ses parents. »

Après avoir ainsi posé en principe qu'un homme ne peut avoir *qu'une seule femme légitime à la fois*, le Code détermine très-clairement la position de la concubine, vis-à-vis du mari et de la femme *légitime*.

D'abord, le mari a, sur *la concubine*, les mêmes droits que sur la *femme légitime*, — quand ils ne sont pas plus étendus. — Ainsi, il a le droit de tuer impunément celui qu'il surprend en flagrant délit d'adultère avec sa *concubine*, comme celui qu'il surprend en adultère avec sa *femme légitime*. Il peut tuer, dans le même cas, la *concubine* elle-même, comme la femme *légitime* : il peut aussi la répudier.

Un mari qui frappe sa *femme légitime*, n'est pas puni, à moins qu'il ne lui fasse une *blessure grave*, et, dans ce cas même, la peine est de deux degrés moindre que dans les cas ordinaires : au contraire, s'il frappe sa *concubine*, et lui fait une blessure grave, il est encore puni d'une peine moindre de deux

degrés, que celle appliquée en pareil cas, au mari qui blesse son *épouse*; de sorte que la *concubine* peut être bien plus maltraitée que la femme légitime.

La femme légitime a, sur la concubine, une supériorité et une autorité qui résultent de plusieurs textes formels, épars dans cette législation.

D'abord, si le mari réduit sa *femme légitime* à la position de *concubine*, il est puni de 100 coups de bâton; si, du vivant de sa *femme légitime*, il donne cette position à sa *concubine*, il est puni de 90 coups, et la *concubine* doit reprendre son rang.

Si sa *concubine* prémédite la mort de *l'épouse légitime*, d'accord avec un complice, qui se rend avec elle coupable d'adultère, cette *concubine* est assimilée à un esclave qui a tramé la mort de sa maîtresse, et doit subir la mort lente.

Dans le cas dont il vient d'être parlé, s'il n'y a eu que des blessures, ou seulement préméditation d'homicide sans blessures, la *concubine* est décapitée sur-le-champ: enfin, si elle insulte la *femme légitime*, elle est punie de 90 coups.

Toutes ces dispositions sont empruntées à la loi fondamentale appelée *Luât*, en Annamite, et *Lû*, en Chinois, loi à-peu-près im-

muable depuis une haute antiquité, et que les peuples de *race Chinoise* ont adoptée presque intégralement. On voit encore, dans cette partie, que le fait de déclarer comme *enfant légitime*, c'est-à-dire né de la femme principale, l'enfant d'une *concubine*, est puni de 80 coups : cependant, si l'épouse *légitime* est âgée de plus de 50 ans et n'a pas d'enfants, le premier-né de la *concubine* peut être considéré comme enfant légitime, mais la peine est également de 80 coups, si l'on prend un autre enfant que le premier-né, et celui-ci recouvre ses droits.

On voit dans la partie purement réglementaire, appelée *Lê*, et qui est susceptible de changements et de modifications, que le patrimoine *paternel* doit être aujourd'hui partagé entre les enfants mâles, sans distinction de *fils légitime*, de concubine ou d'esclave, mais il est vraisemblable que, dans des temps plus reculés, les enfants des femmes légitimes avaient des priviléges particuliers, en matière de succession ; et il est certain qu'ils en ont encore d'autres aujourd'hui, puisqu'il est défendu, en principe, d'attribuer aux enfants des concubines le rang d'enfants légitimes.

Il ressort de ces faits deux observations importantes : la première, c'est que le concubinat n'est pas un *mariage légitime* propre-

ment dit, mais un *mariage* d'une espèce particulière, qui ne se contracte qu'avec des femmes d'une classe inférieure, ou considérées comme indignes de partager le rang et les honneurs du mari ; la seconde, c'est que ce mariage inégal, dépourvu de considération pour la femme, moins avantageux pour les enfants, peut se juxtàposer à côté du mariage légitime et coexister avec lui : En un mot, la *concubine* est une femme *mariée*, mais elle n'est pas une *épouse* dans le sens légal et solennel de ce mot, et elle peut être prise *en même temps que l'épouse.*

C'est, — comme on le voit, — une variété de la polygamie, ou de la polygamie perfectionnée, en ce sens que l'unité de la femme légitime est substituée à la pluralité des *épouses,* et que la subordination des concubines à l'épouse est substituée à la rivalité des femmes légitimes.

Cette antique institution du concubinat, que nous venons de retrouver, d'une manière si précise et en même temps si imprévue, dans ces législations immobiles de la Chine et de la Cochinchine, était-elle spéciale à ces deux peuples ?

Nous ne le pensons pas.

Elle se conciliait si facilement avec l'organisation civile et politique de toutes les

sociétés de cette époque, qu'elle doit avoir existé chez beaucoup d'autres peuples, sinon dans tous les détails, au moins avec les caractères et les traits principaux que nous venons d'indiquer.

En effet, avant Jésus-Christ, la classe des hommes *libres* constituait une véritable aristocratie, qui, non-seulement ne pouvait pas se mêler, par les mariages, avec la classe des *esclaves*, mais qui se subdivisait elle-même en plusieurs autres classes, séparées les unes des autres par les lois ou par les mœurs.

Tous ceux qui, sous des dénominations diverses, appartenaient aux classes supérieures, n'avaient pas toujours le droit de se marier avec les filles des classes inférieures, ou répugnaient à les élever jusqu'à eux par le mariage solennel.

Il était donc tout naturel, qu'à côté du mariage légitime, contracté entre les familles du même rang, et seule source de la descendance légitime, on eût imaginé une autre union, moins honorable que la première, pouvant se concilier avec elle ou se contracter séparément, mais destinée surtout à faciliter, entre les différentes classes, des rapprochements licites qui, sans elle, n'auraient pas existé.

Nous verrons cette vérité s'éclaircir par des

exemples, quand nous étudierons les dispositions du Droit Romain sur le *concubinat*. Mais, avant de nous engager dans cette discussion, nous devons encore signaler d'autres faits historiques qui nous apporteront des lumières précieuses.

Quand on veut bien connaître les mœurs de l'antiquité antérieure à Jésus-Christ, il est souvent indispensable d'interroger un ancien auteur, non moins recommandable par l'exactitude de ses récits, que par le charme de ses poésies : c'est Homère.

Homère n'a pas seulement peint la civilisation de la Grèce, à l'époque où il écrivait, il a fait aussi connaître la civilisation de quelques peuples de l'Asie-Mineure, avec lesquels les Grecs étaient en relations par le commerce ou par les guerres.

En lisant *l'Iliade*, il est impossible de ne pas rester convaincu que la coutume d'avoir, à côté de la femme légitime et en même temps qu'elle, d'autres femmes d'un rang inférieur, existait dans la Troade, comme dans les anciennes contrées Asiatiques dont nous venons de parler.

Ainsi, le vieux Priam ne donne le titre *d'épouse* qu'à Hécube, dont il a dix-neuf enfants, et cependant il s'enorgueillit d'avoir encore dans son palais d'autres femmes, dont

il a aussi de nombreux fils et de nombreuses filles (1).

En lisant l'Odyssée, on trouve les mêmes renseignements sur les peuples de la Crète.

Ainsi, Ulysse raconte qu'il était né dans la *Crète*, d'un père qui avait eu de son *épouse* plusieurs fils *légitimes*, mais que sa mère était une *concubine achetée :* Il ajoute que son père l'honorait autant que ses enfants issus de son *mariage*, et qu'après sa mort, ses frères ayant partagé et tiré au sort ses grands domaines et ses richesses, lui donnèrent une maison, avec une faible part de leurs trésors (2).

Il est également impossible, quand on vérifie avec soin le sens des expressions sur le texte, de ne pas voir, dans Homère, que les Grecs eux-mêmes avaient admis le mariage solennel et le concubinat simultanés.

Ainsi, dans un des chants de l'*Iliade*, quand Phénix, voulant calmer la colère d'Achille contre Agamemnon, rappelle ses titres à sa confiance, il dit qu'il a quitté *l'Hellade*, pour fuir l'indignation de son père

---

(1) Novemdecim prodierunt ex utero mihi tuo liberi: alios *mihi* pepererunt in palatio *feminæ*. (Athénée; Deipn. Liv. 13, ch. 1.)

(2) Multi vero et alii filii, in domo et educati sunt et nati, *legitimi ex uxore* : me autem Empta peperit mater *pellex*. (Chant XIV. V. 200 et suiv. Éd. F. Did.)

Amyntor, parce qu'il était jaloux d'une de ses *concubines* et méprisait *son épouse* (1).

Partout, dans ces deux poëmes, la concubine se trouve désignée par le mot de παλλακις, que l'on retrouve souvent dans les auteurs Grecs postérieurs à Homère, et qui a passé dans la langue latine, sous le nom de *Pellex*.

Quelle était la position de la concubine dans la Grèce ? Etait-elle *mariée* à celui qui l'avait prise à ce titre, comme elle l'est encore aujourd'hui dans une partie de l'Orient ?

On ne saurait guère en douter, en lisant un discours de Lysias, qui était né à Athènes, sous l'archontat de Philoclès, environ 450 ans avant Jésus-Christ.

Lysias dit que, dans la salle de l'aréopage, sur une colonne, on avait gravé une loi qui défendait formellement de condamner comme meurtrier quiconque aurait tué l'amant de sa femme ou de ses *concubines*, s'il le surprenait en flagrant délit d'adultère : « appliquée, dit-il, au séducteur de *l'épouse*, cette punition a paru si juste au législateur, qu'il l'impose encore quand il s'agit des *concubines*, qui

(1) .... Qui mihi de *pellice* irascebatur, quam ipse diligebat, sed ignominiâ officiebat *uxorem*, matrem meam. (Homère, *Chant* 9. V. 447 et suiv.)

sont certainement d'un moindre prix (1). »

Il est à remarquer que Lysias, pour désigner ces concubines, se sert du même mot qu'Homère : παλλακις.

Mais pour que le législateur eût permis à un homme de tuer impunément l'amant de sa *concubine*, il fallait nécessairement que cette concubine fut *mariée ;* car, en aucun temps, et en aucun pays, il n'a été permis, dans le même cas, de tuer l'amant d'une courtisane ou d'une simple maîtresse.

Le concubinat était donc, même en Grèce, un mariage, une union reconnue par les lois, une cohabitation légale, quoique d'un ordre inférieur, et ne se confondait pas avec ce que nous appelons aujourd'hui le concubinage.

Si cette raison n'était pas décisive, on pourrait encore invoquer les paroles d'Isée, dans son plaidoyer pour la succession de Pyrrhus : il y est dit, en effet, que « tous ceux qui livrent une femme pour le concubinat ont soin de faire leur marché, et de convenir de la somme qui doit être remise à cette concubine, pour le cas où elle est renvoyée (2). »

---

(1) Minore certè pretio dignis (Lysias, sur le meurtre d'Eratosth.)

(2) Nàm etiàm qui ad *pellicatum* mulieres elocant, omnes caveri sibi curant de emolumentis quorum fructum sperare debeat ejusmodi *pellex*. (Ed. F. Did. § 39.)

Démosthène, qui est venu après Isée, comme Isée est venu après Lysias, a parfaitement décrit la différence qui existait entre la courtisane, la concubine et l'épouse ; « Nous nourrissons, dit-il, des courtisanes pour le plaisir, des *concubines* (παλλακας) pour les soins quotidiens du corps, et des *épouses* pour la procréation des enfants *ingenus*, et la garde fidèle des choses domestiques (1) »

Nous pouvons donc dire que, chez les Grecs, la *courtisane* pouvait se livrer librement à tous ceux qui lui convenaient ; que la *concubine* au contraire, ne pouvait, *sous peine d'adultère*, se livrer qu'à celui auquel elle était *mariée à ce titre*, et que sa principale fonction consistait à prendre soin du vêtement, de la nourriture, des appartements ; enfin que *l'épouse* n'avait pour fonction que de donner au mari des enfants légitimes, et de gouverner l'intérieur de la maison (2).

—On pouvait, à Athènes, *épouser* une femme sur le pied de *concubine*, et recevoir pour elle une dot. (Note de Stiévenart, Trad. de Demosth.)

(1) Meretrices voluptatis causâ alimus, concubinas propter quotidiana ministeria corporis, uxores propter ingenuos liberos suscipiendos, et fidelem rei familiaris custodiam. (Demosth. C. Neœra.)

(2) Præter legitimas uxores, fuerunt antiquioribus Græcis etiam in usu aliæ feminæ quibuscum *cubabant:* Erant illæ plerumquè servæ, in bello captæ, aùt pretio coemptæ.. Eas *pellices* vocabant quæ legitimis uxoribus *superinducebantur*. (Evererdii Festii, antiquit. Homeric. Liv. 2. Cap. 15.)

Comme ce point a une grande importance, nous ne pouvons mieux faire que de résumer tout ce qui vient d'être dit, par quelques mots très-justes, empruntés à un ancien livre sur les *antiquités Grecques*.

« Le nombre des concubines, dit l'auteur de ce livre, n'était pas limité : c'était ordinairement des captives, ou des esclaves achetées à prix d'argent, soumises aux ordres de *l'épouse*, à qui sa dot et mille autres avantages garantissaient toujours le premier rang : les femmes grecques, loin de voir en elles des rivales, ne regardaient leur grand nombre que comme un accroissement de leur puissance (1).

La preuve de l'existence *simultanée* du mariage légitime et du concubinat, chez les Grecs, étant ainsi établie, nous allons étudier le *concubinat* chez les Romains, avant Jésus-Christ.

Les Romanistes, qui ne s'occupent guère de comparer les différentes législations payennes antérieures à Jésus-Christ, et n'étudient le vieux Droit de Rome que dans les *Pandectes* et les *Institutes* de Justinien, ne manquent pas de soutenir que les Romains ont toujours été *monogames*; et qu'avant les lois caducaires,

(1) Robinson, T. 2, p. 263.

c'est-à-dire avant Auguste, les rapports qu'on pouvait avoir avec une *concubine*, ne pouvaient constituer qu'une fornication ou un *stupre* (1).

Pour parler de la sorte, il faut ignorer l'histoire de tous les anciens peuples, vouloir expliquer le paganisme par le *christianisme*, et confondre des principes qui étaient tout-à-fait différents.

A l'époque de la fondation de Rome, il y avait déjà plusieurs siècles que les Pélasges, qui étaient d'origine Indo - Germanique, avaient pénétré dans l'Italie et construit, jusque dans le Latium, des villes dont on voit encore aujourd'hui les murailles marquées de signes caractéristiques.

Rome elle-même a été presque tout entière *Pélasge* (2).

Si Rome a été *Pélasge*, ou fondée par des peuples d'origine *Indo-Germanique*, comment ne devine-t-on pas que les Romains, qui étaient composés des *descendants* de ces peuples, c'est-à-dire d'Èques, de Volsques, d'Etruriens et de Tyrrhéniens, avaient conservé leurs anciennes institutions, en matière

---

(1) Pillette, Lett. à M. de Rozière, sur le concubinat chez les Romains, Revue du Droit Fr. et Etr. T. II, p. 211.

(2) (Ampère, hist. Rom. à Rome, T. I, ch. 6.)

de mariage, et continué d'avoir des concubines, à côté de l'épouse ou de la femme principale, comme les Indiens, comme les Germains, comme les Troyens, comme les Crétois, et surtout comme les Grecs, qui descendaient aussi de ces peuples ?

Mais la preuve qu'ils avaient conservé le mariage solennel et le concubinat simultanés, comme tous ces peuples, se trouve dans des documents historiques aussi décisifs que variés.

Et d'abord, il existe une ancienne loi de Numa, qui était conçue en ces termes : « que la concubine, *(pellex)* ne touche pas l'autel de Junon ; si elle le touche, que, les cheveux déliés, elle immole un agneau femelle à Junon. »

Quel était le sens de cette loi ?

Les Romanistes se sont perdus en conjectures sur ce texte, et quelques-uns ont cru que Numa avait voulu interdire aux Romains d'avoir des concubines, surtout lorsqu'ils étaient mariés.

Rien n'est plus éloigné de la vérité que cette explication.

On sait que l'épouse de Jupiter, qui avait reçu les surnoms de *Jugalis* et de *Pronuba*,

présidait aux mariages solennels, et avait *en horreur les concubines* (1).

On comprend, dès-lors, pourquoi le législateur Romain avait employé cette formule.

En interdisant aux concubines de toucher l'autel de Junon, il disait tout simplement que l'on ne devait pas observer, pour prendre une femme *à titre de concubine*, les cérémonies religieuses prescrites pour prendre une femme *à titre d'épouse*; et cette distinction n'avait pas d'autre but que de rappeler la ligne de démarcation établie entre le concubinat et le mariage solennel, ou de marquer la situation d'infériorité et de subordination que la concubine devait garder vis-à-vis de la femme principale.

Tout ce qu'on peut donc induire raisonnablement du texte de cette ancienne loi, c'est que, *du temps de Numa*, il y avait à Rome, des concubines appelées *pellices*, comme il y avait en Grèce, des concubines appelées πελλακας, et que ces femmes, inférieures *aux épouses*, vivaient *légalement* avec des hommes mariés.

Maintenant que nous avons restitué le véritable sens de la loi de Numa, en l'éclai-

(1) Juno *pellices* acerrimè persecuta est. (St. Clém. d'Alex. Strom. L. 2. 23.)

rant par les législations de l'Orient, nous allons encore justifier notre explication par le témoignage de plusieurs écrivains *Latins*, qui ne paraissent pas avoir été plus consultés par les Romanistes.

On lit, dans les pandectes de Justinien, que les lois Curiates, portées par Romulus et ses successeurs, furent réunies par Papirius, et reçurent le nom de *Droit civil Papirien :* le livre de Papirius est perdu, mais Granius Flaccus, qui était contemporain de Varron et de Cicéron, a fait un commentaire sur le *Droit civil Papirien.* Il existe un fragment de ce commentateur, où nous trouvons la définition de la *concubine :*

« *Maintenant*, dit Granius Flaccus, on appelle ordinairement concubine *(pellex)*, celle qui vit conjugalement avec un homme qui a *une épouse* (1). »

Il est donc certain que, — *du temps de Granius Flaccus et de Cicéron*, — c'est-à-dire peu d'années avant Jésus-Christ, nous retrouvons à Rome, — pour désigner la concubine, — le même mot qui était employé par Numa, et la même définition de ce mot, d'après Homère et les auteurs Grecs.

---

(1) « Pellicem *nunc* vulgo vocari quæ cum eo, cui uxor sit, corpus misceat. » (Dig. L. 50, tit. 16. L. 144, de Verb. signif. — 1, 2. De orig. juris 2. §§ 2 et 36.)

Mais voici un fait encore plus significatif :

Un père de famille revient d'Espagne, laissant, dans la province, une *épouse* enceinte (uxorem). Pendant qu'il était à Rome, et avant d'avoir envoyé à son épouse un libelle de divorce, il se MARIE une seconde fois, devient père d'un second enfant, et meurt ensuite intestat. — Quelle est la situation de sa seconde femme ?

Si l'on décide que le premier mariage n'est pas annulé de plein droit par le second, comme s'il y avait eu notification du divorce, la seconde femme ne peut pas être légalement une épouse, (uxor,) puisqu'on ne peut pas, à Rome, avoir deux épouses à la fois : que sera-t-elle donc ?

C'est Cicéron lui-même qui va se charger de nous répondre, et il nous apprend que cette seconde femme devait être considérée comme *une concubine* (1).

Mais s'il n'avait pas été permis, à cette époque, à Rome, d'avoir en même temps une épouse et une concubine, cette seconde femme n'aurait pas même été une *concubine*, car le concubinat, dans ce cas, n'aurait pas été moins désavoué par la loi que le second

(1) Quæ, si judicaretur, certis quibusdam verbis, non novis nuptiis fieri cum superiore divortium, *in concubinæ locum duceretur*. (Cicér. *De Orat.* liv. I, § 40.)

mariage : donc, il était permis, *du temps de Cicéron*, d'avoir une concubine en même temps qu'une épouse.

Interrogeons, maintenant, des écrivains postérieurs au christianisme.

Aulu-Gelle, qui est mort sous le règne de Marc-Aurèle, c'est-à-dire vers la fin du 2e siècle de l'ère chrétienne, a composé ses nuits attiques, à *Athènes*, dans un âge fort avancé : il connaissait aussi bien les usages de la Grèce que les usages de Rome, et son témoignage doit avoir quelque autorité.

Voici, littéralement, ce qu'il dit :

« On appelait *pellex*, et l'on regardait comme méprisable, celle qui était *unie et habituée* avec celui sous le pouvoir duquel une autre femme était engagée *par le mariage :* c'est ce que l'on reconnaît par cette très-ancienne loi de Numa : *que la pellex ne touche pas l'autel de Junon...* (1). »

Déjà, à cette époque, le mot Grec *pellex* avait été remplacé, à Rome, dans la langue vulgaire, par le mot latin *concubina :* Aulu-Gelle explique le sens de ce vieux mot, et dit que la concubine était méprisable, parce

(1) Pellicem autem appellatam, probosam que habitam, quæ *juncta consueta* que esset cum eo, in cujus manu mancipio que alia *matrimonii causâ foret.* (Aul.-Gel. Liv. IV, ch. 3.) — Le mot *juncta* peut se traduire aussi par *mariée.*

qu'on la prenait, à Rome comme en Grèce, parmi les affranchies, les captives, ou les femmes de basse extraction.

Tout cela est très-exact.

Il est à remarquer que l'édit du préteur, qui notait d'infâmie celui qui contractait *deux fiançailles*, *ou deux mariages légitimes en même temps*, ne frappait pas de la même réprobation celui qui avait, en même temps, une épouse et *une concubine* (1).

Ce silence de l'édit du préteur n'est-il pas lui-même bien éloquent ?

Enfin, Festus, qui écrivait vers la fin du IIIe ou le commencement du IVe siècle de l'ère chrétienne, nous dit positivement que les concubines étaient *mariées à des hommes mariés*.

« Les anciens, dit-il, nommaient proprement *pellex*, la femme qui *se mariait* à un homme *ayant une épouse* : une peine a été établie contre ce genre de femmes par cette loi de Numa Pompilius : *Si la pellex touche l'autel de Junon, etc.* (2). »

N'est-ce pas encore plus clair ?

Seulement Festus, à l'époque où il écrivait, c'est-à-dire sous l'influence des idées chré-

---

(1) Bina sponsalia binas ve nuptias, in eodem tempore constitutas (Dig. L. 3, Tit. 9.)

(2) Quæ *uxorem* habenti *nubebat*. (Festus, V. Pellex.)

tiennes, s'expliquait mal, quand il disait que Numa avait établi une peine *contre les concubines* : Numa n'avait établi une peine que contre *celles* qui osaient toucher l'autel de Junon.

La coexistence légale du mariage solennel et du concubinat, chez les Romains, depuis la fondation de Rome jusqu'à l'époque du christianisme, ne pouvant plus être révoquée en doute, nous allons indiquer les raisons sur lesquelles s'appuient les Romanistes pour soutenir la thèse contraire.

Ils s'appuient d'abord sur cette loi de *Justinien* : « *ni les droits antiques*, ni les nôtres, ne permettent aux hommes qui ont une épouse d'avoir des concubines affranchies ou esclaves (1). »

Cet argument n'a aucune valeur.

Pothier fait observer, avec raison, que le droit quelconque, en usage avant la loi qui le consacrait, était appelé le *Droit antique*, toutes les fois qu'il était en concurrence avec un droit plus moderne, et surtout *avec les différentes constitutions des Empereurs* (2).

Or, à quoi Justinien faisait-il allusion, en disant que les *droits antiques* ne permettaient

---

(1) Nec *antiqua jura*. (C. L. 7. Tit. 15, L. 3.)

(2) Fragm. des lois des XII tables. T. 1, P. 334 de la traduction.

pas d'avoir, durant le mariage, des *concubines ?* à une constitution d'un de ses prédécesseurs, l'Empereur Constantin, qui remontait à plus d'un siècle auparavant, c'est-à-dire en 423 de l'ère chrétienne, et qu'il avait précisément insérée dans son propre code !

Elle était ainsi conçue : « Il n'est permis à personne, durant le mariage, d'avoir près de soi *une concubine* (1). »

Ce texte de la constitution de Justinien ne prouve donc pas que le mariage solennel et le concubinat simultanés étaient interdits à Rome, *avant le christianisme*.

Mais les Romanistes s'appuient encore sur un autre texte, tiré des *sentences de Paul*, et qui est ainsi conçu : « Dans le temps où un homme a une *épouse*, il ne peut pas avoir une *concubine* : c'est pourquoi la concubine est séparée de l'épouse par le *seul délit* (2).

Quand il serait vrai que ce texte serait parfaitement exact, et devrait être admis, la question n'aurait pas fait un pas, et n'aurait aucune force pour ébranler la thèse que nous soutenons.

En effet, le jurisconsulte Paul, avocat sous

---

(1) Code, Liv. 5. Tit. 16. L. I. *ad populum*.

(2) Eo tempore quo quis uxorem habet, concubinam habere non potest : concubina *igitur* solo delicto separatur. (Liv. 2, Tit. 20.)

Septime Sévère et Antonin Caracalla, exilé par Héliogabale, et rappelé à Rome par Alexandre, écrivait au IIIe siècle *de l'ère chrétienne*, c'est-à-dire à une époque où, *depuis longtemps*, les nouveaux principes du christianisme avaient fait irruption dans le vieux Droit Romain : en accordant donc que cette sentence fût déjà acceptée au IIIe siècle, on ne pourrait pas dire qu'elle l'était *avant le christianisme...*

Mais qui ne voit, *avec le savant jurisconsulte Hotman*, que ce texte a été manifestement falsifié ?

Si, comme le dit Paul, il n'était pas permis d'avoir une concubine en même temps qu'une épouse, quelle aurait dû en être la conséquence ? — C'est que l'adjonction d'une concubine à l'épouse n'aurait pas été moins criminelle que l'adjonction d'une seconde épouse à la première.

Mais, au contraire, Paul en tire la conséquence, que la concubine *est séparée* de l'épouse par *le délit;* il faut donc reconnaître que, pour mettre les sentences de Paul d'accord avec le Code, un maladroit copiste a glissé une négation qui rend la phrase inintelligible, et que le texte doit être rétabli ainsi, comme le propose Hotman : « Celui qui a une épouse peut avoir, en même temps, une

concubine; *c'est pourquoi* (igitur) la concubine est séparée de l'épouse par le *seul délit* (1). »

En effet, la concubine est elle-même une *espèce d'épouse*, et c'est pour cela que, d'après un autre fragment de Paul, inséré au Digeste, « la pellex est celle qui est dans la maison pour remplacer l'épouse, (loco uxoris,) *sans justes noces*, et que les Grecs appellent παλλακῆ (2). »

Les anciens auteurs l'appelaient, en effet, une *vice-épouse*.

En vérité, quand on voit l'Empereur Vespasien lui-même, en pleine Rome, plus de soixante-dix ans après Jésus-Christ, vivre publiquement *au milieu de nombreuses concubines*, — ainsi que l'établit Suétone, — il faut avoir de grandes illusions, pour croire que, de Romulus à Tibère, les descendants des Pélasges et des Sabines ne furent que des *monogames*, dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce mot (3).

---

(1) Voir la dissertation de Hotman sur les textes du Digeste: Verbo, *concubina*, de Verb. signif. — Palœot. de noth. et spur. C. 12, etc.

(2) Quosdam eam quæ. *uxoris loco*, sine nuptiis, in domo sit, quam παλλακῆ Græci vocant. (Digeste, Liv. 50, Liv. 16. L. 144.)

(3) Accubante aliquâ pallacarum, quas, in locum defunctæ cœnidis, *plurimas* constituerat. (Suetone, Vesp. § 21.)

Oui ! *des monogames* , qui pouvaient avoir des concubines ?...

Nous sommes d'accord ? — passons !

CHAPITRE IV.

Du droit de répudiation ou de divorce.

A mesure que nous pénétrons dans l'étude des vieilles législations de l'Orient, nous découvrons plus clairement qu'elles ont dû servir de type et de modèle, — au moins sur les points essentiels, — aux législations des autres peuples du monde, avant Jésus-Christ : nous trouvons, pour ainsi dire, à chaque page, la preuve qu'en émigrant des plateaux de l'Asie, pour s'établir, tour à tour, dans les contrées encore inhabitées de l'Europe et de l'Afrique, les peuplades primitives ont transporté, partout avec elles, leurs principales institutions et leurs mœurs.

Après avoir constaté que, — chez tous les peuples de l'Orient, — les législations avaient

admis le droit de vie et de mort, l'esclavage, le droit de mutilation des membres, de la castration, de la marque, de la bastonnade, de la flagellation ou des coups, *dans l'intérieur de la famille*, nous avons retrouvé les mêmes institutions et les mêmes lois dans tous les états de l'Occident, dont la formation est, évidemment, d'une époque postérieure, — De même, en étudiant l'histoire du droit de répudiation ou de divorce, sur les lieux mêmes qui furent le berceau de la civilisation, c'est-à-dire parmi les anciennes législations asiatiques les plus célèbres, avant Jésus-Christ, nous allons découvrir des lumières *tout-à-fait nouvelles*, et comprendre, *d'une manière bien plus exacte*, les principes admis en cette matière, par tous les anciens peuples occidentaux.

Il était dit formellement, dans les lois de Manou, que, — même après l'avoir épousée régulièrement, — un homme *devait* abandonner une jeune fille ayant des marques funestes, ou *malade*, ou polluée, ou qu'on lui avait fait prendre par fraude. Cette loi permettait en outre, à un mari, de faire annuler l'acte de mariage, si la fille qu'il avait épousée, avait « *quelque défaut*, » dont les parents n'avaient pas eu soin de le prévenir.

Si une femme était adonnée aux liqueurs

énivrantes ; si elle avait de mauvaises mœurs ; si elle était toujours *en contradiction* avec son mari ; si elle était attaquée d'une maladie incurable, comme la lèpre ; si elle était *d'un caractère méchant*, ou si elle dissipait son bien, elle devait être remplacée par une autre femme (1).

Si une femme était *stérile*, elle devait être remplacée la huitième année ; si ses enfants étaient tous morts, la dixième ; si elle ne mettait au monde que des *filles*, la onzième ; si elle parlait avec aigreur, sur le champ !

Le législateur avait paru s'attendrir un instant, à la pensée qu'un mari pourrait répudier sa femme, par le seul motif qu'elle était malade, et il avait admis ce correctif que, dans ce cas, *si elle était bonne et vertueuse*, elle ne pourrait être remplacée par une autre, qu'autant qu'elle y consentirait, et ne devait jamais être traitée avec mépris ; mais, cet attendrissement n'avait pas été de longue durée, et, dans la disposition suivante, il avait interdit, sous peine de prison et d'humiliation, à une femme répudiée, de laisser échapper un moment de mauvaise hu-

(1) Littéralement ; suspendue de ses fonctions. Son mari pouvait épouser une autre femme. (Commentaire de Loiseleur Deslongchamps.)

meur, au moment où le mari la chassait de la maison.

« La femme répudiée légalement, disait la loi, qui abandonne avec colère la maison de son mari, doit être *détenue* à l'instant, ou répudiée, *en présenee de la famille réunie.* »

Nous venons de voir, par ce qui précède, que les maris, dans l'Inde, avaient un droit très-étendu de répudiation : nous allons voir maintenant, qu'ils pouvaient encore, dans certains cas, dépouiller leurs femmes de leur fortune, en les répudiant.

Il suffisait, pour cela, de supporter leur mauvaise humeur pendant une année.

Voici le texte : « Durant une année entière, qu'un mari supporte l'aversion de sa femme; mais après une année, *(si elle continue à le haïr,) qu'il prenne ce qu'elle possède en particulier, lui donne seulement de quoi subsister et se vêtir, et cesse d'habiter avec elle.* »

Nous ne trouvons pas, dans les lois de l'Inde, une seule disposition qui permette aux femmes de répudier leurs maris : nous en trouvons, au contraire, qui obligent la femme à garder la fidélité conjugale et à se livrer au travail le plus pénible, dans le cas de l'absence prolongée du mari.

Si, avant de partir, disait la loi, le mari a donné à sa femme de quoi subsister, elle doit

vivre en menant une conduite austère ; s'il ne lui a rien donné, elle doit gagner sa vie en exerçant un métier honnête, comme, par exemple, celui de filer. Si le mari est parti pour remplir un devoir pieux, elle doit l'attendre huit ans ; si c'est pour des motifs de science ou de gloire, six ans ; si c'est pour son plaisir, trois ans : après ce terme, disait ironiquement la loi, *qu'elle aille le retrouver !* (1).

Telle était la situation des femmes dans l'Inde.

D'après le code de la Chine, les maris avaient le droit de répudier leurs femmes pour des causes aussi nombreuses, aussi vagues et aussi arbitraires que celles qui sont indiquées dans le code de l'Inde : ainsi, ils pouvaient les répudier, lorsqu'elles étaient *stériles*, ou de mauvaises mœurs ; lorsqu'elles témoignaient du mépris envers les père et mère de leurs maris ; lorsqu'elles se faisaient remarquer par une *propension* à la médisance, ou par le *penchant* au vol ; ou, enfin, lorsqu'elles avaient un caractère jaloux, ou une maladie habituelle.

Le Code admettait des exceptions à cette règle, lorsque la femme avait porté le deuil pour le père ou la mère de son mari pendant

(1) Loi de Manou. Liv. 9. St. 72 et suiv.

trois ans ; lorsque la famille du mari était devenue riche, de pauvre qu'elle était, avant son mariage ; enfin, lorsque la femme n'avait plus ni père ni mère pour la recevoir.

Ces dernières dispositions auraient été excellentes, si la loi n'avait admis, en même temps, le divorce par consentement mutuel : comme les maris avaient le droit d'exercer impunément sur leurs femmes les traitements les plus cruels, il est évident que, même pour les exceptions dont il s'agit, il leur était toujours facile d'obtenir leur consentement au divorce.

Il est presqu'inutile d'ajouter que les maris pouvaient toujours répudier leurs femmes pour cause d'adultère, et ils y étaient même obligés, dans tous les cas sans exception, sous peine de recevoir quatre-vingts coups.

Jamais, du reste, dans la Chine, pas plus que dans l'Inde, les femmes ne pouvaient répudier leurs maris (1).

Dans le code du royaume d'Annam, les causes qui permettent aux maris de répudier leurs femmes, sont encore aujourd'hui au nombre de sept, et sont indiquées textuellement de la manière suivante : la stérilité,

(1) Ta Tsnig leu lée. (Sect. 126 du divorce.)

l'adultère, le manque de piété filiale envers le père et la mère du mari, le BAVARDAGE, le vol, la jalousie, les graves infirmités.

Comme dans la Chine, le Code Annamite dit que le divorce n'aura pas lieu dans les trois cas qui suivent : Deuil de trois ans pour la perte du père ou de la mère du mari ; femme que l'on a épousée étant pauvre, le mari étant devenu riche ; femme qui a perdu ses parents depuis son mariage.

Il faut dire, pour l'honneur du Code Annamite, qu'il condamne un mari à recevoir soixante coups, lorsqu'il répudie son épouse au mépris de ces prohibitions : mais comme il permet aussi le divorce par *consentement mutuel*, il reste aux maris la même ressource de forcer leurs femmes à demander le divorce lorsqu'ils veulent s'en débarrasser.

Dans le cas d'adultère de la femme, le mari doit aussi, et dans tous les cas, demander le divorce, sous peine de recevoir quatre-vingts coups.

On voit clairement, dans ce code, que les femmes ne peuvent jamais répudier leurs maris.

Cette règle résulte de la disposition suivante que nous transcrivons littéralement : « *Si le mari ne veut pas le divorce d'avec sa femme*, mais que celle-ci, le désirant beau-

coup, s'enfuie de la demeure conjugale, elle sera punie de cent coups et rendue à son mari, qui pourra la *vendre* ou la marier à son gré (1).

Si nous jetons un regard d'ensemble sur toutes ces dispositions, nous remarquerons qu'elles se résument dans trois idées principales : la première, c'est que les maris seuls peuvent répudier ; la seconde, c'est qu'ils peuvent répudier arbitrairement ; la troisième, c'est que, dans tous les cas, le divorce peut avoir lieu par eonsentement mutuel.

Quelles étaient les formes de procéder pour arriver au divorce? Fallait-il répudier en présence de témoins, ou rédiger un acte de répudiation ? Cet acte devait-il être transcrit sur des registres publics ? — Dans le cas où le divorce ne pouvait avoir lieu que par consentement mutuel, ne fallait-il pas que l'époux qui désirait le divorce, comparût devant le juge avec celui qui pouvait le refuser, afin de faire constater la preuve de son consentement ?

Nous ne trouvons aucuns renseignements sur ces points, dans les Codes de l'Inde, de la Chine ou de la Cochinchine ; mais, une

---

(1) Code Annamite. Liv. 5, section 15. Voyez dans le même sens : *Usages civils et religieux des Perses*, par Anquetil-Duperon, T. II, P. 561. (Commentaires sur le Zend-Avesta).

chose très-remarquable, c'est que les principales idées exposées dans ces Codes, en matière de divorce, se retrouvent dans tous les fragments des anciennes législations de l'Occident, qui nous restent encore aujourd'hui.

Ainsi, d'abord, — dans la Grèce, — il paraît certain que si les maris pouvaient répudier leurs femmes, les femmes ne pouvaient pas répudier leurs maris : on trouve la preuve de ce dernier fait, dans une tragédie d'Euripide, où le poète met ces paroles dans la bouche de Médée :

« De tous les êtres animés et qui ont une âme, nous autres femmes, nous sommes l'espèce la plus malheureuse : il nous faut, d'abord, avoir une grande quantité d'argent pour trouver un mari, et recevoir ainsi le maître absolu de notre corps. Mais il existe encore un mal plus grave que ce mal, et qui consiste à savoir si ce maître que l'on reçoit est bon ou méchant, car *les divorces ne sont pas honnêtes pour les femmes, et il ne peut pas se faire que nous répudions un mari* (1). »

Ce principe est, comme on le voit, conforme à celui qui avait pris naissance dans

(1) Non enim honesta sunt divortia mulieribus, neque fieri potest ut repudiemus maritum. (Euripide, Médée. V. 230 et suiv. Ed. Firm. Did.)

l'Inde, et dont nous avons suivi la trace dans la Chine et la Cochinchine.

Nous n'ignorons pas qu'Hipparète, femme d'Alcibiade, humiliée de voir son mari remplir sa maison de courtisanes Athéniennes ou étrangères, alla se plaindre à l'archonte, et remit elle-même, entre ses mains, un écrit par lequel elle demandait *le divorce* ; nous savons même que cette procédure était autorisée *par la loi*. Toutefois, nous devons faire observer que le droit de demander le divorce n'appartenait aux femmes, dans la Grèce, *qu'à titre d'exception*, et nous expliquerons plus loin, — en parlant des femmes Romaines, — comment il faut concilier la conduite d'Hipparète avec le principe de droit rappelé par Euripide.

Tous les auteurs reconnaissent, du reste, que chez les Grecs, le divorce s'accordait *à la demande des deux parties*, qui conservaient la faculté de former de nouveaux nœuds : c'était encore le divorce *par consentement mutuel*, que nous avons trouvé dans l'Orient (1).

A Rome, le flamine, c'est-à-dire le Grand-prêtre de Jupiter, et la femme du Flamine,

---

(1) Plutarque, *Vie d'Alcibiade*. § 9.—Andocide contre Alcibiade, § 14. — Plutarch. in Pericl. — in Demetr. — Robinson, antiq. Græc. T. 2. p. 262.

ne pouvaient pas divorcer ; mais, en dehors de cette exception, le droit de répudiation ou de divorce a toujours existé, *pour tous les Romains*, depuis la fondation de Rome, jusqu'à la prédication du christianisme.

Denys d'Halicarnasse dit que, — pour l'établissement de ses lois, — Romulus ne voulut rien faire qui ne fût conforme *aux anciens usages*, et consulta ce qu'il y avait de plus saint et de plus universellement reçu dans la religion des Grecs (1).

Ce témoignage prouve, une fois de plus, combien les lois Romaines se rapprochèrent, dès l'origine, des lois Helléniques : aussi voyons-nous que Romulus permit également aux maris de répudier leurs femmes, et même de les répudier *arbitrairement*.

Il déclara, d'abord, que ce droit de répudiation pourrait avoir lieu pour trois causes : 1° Lorsque les femmes auraient empoisonné leurs enfants ; 2° lorsqu'elles auraient détourné les clefs ; et 3° lorsqu'elles auraient commis l'adultère.

En dehors de ces trois causes, il admit que les maris pourraient encore répudier leurs femmes, mais il décida qu'ils devraient alors leur laisser une partie de leurs propres

(1) Den. d'Halyc. L. I, § 18.

biens, et en consacrer une autre partie à Cérès.

Dans tous les cas, ils devaient apaiser les dieux infernaux.

Mais ce qu'il importe de ne pas oublier, — parce que ce détail montre le rapport qui existe entre les lois Romaines et les lois Grecques, en matière de divorce, — c'est que Romulus défendit formellement *aux femmes de répudier leurs maris* (1).

Sous l'empire de la loi des XII Tables, les faibles restrictions, apportées par Romulus, au droit de répudiation des maris, disparurent : ces restrictions, n'avaient été admises, que pour encourager les alliances des peuples étrangers avec une nation naissante, et n'avaient plus de raison d'être, au temps des décemvirs. Le droit commun reprit son empire, et les maris continuèrent d'avoir le droit de répudier leurs femmes, sans être obligés de donner une partie de leurs biens.

Les savants ne sont pas bien fixés sur les termes de la loi des XII Tables, qui leur rendait ce droit absolu de répudiation.

Les uns pensent qu'elle était ainsi conçue : « Si un mari veut envoyer le libelle du di-

---

(1) Dura est lex *quæ mulieri a viro divertere prohibet*, ac viro permittit illam repudiare. (Plutarque, *Vie de Rom.* § 22. Ed. F. D.)

vorce à sa femme, *qu'il allègue la cause pour laquelle il la répudie.* » Les autres pensent qu'il faut rétablir la loi de cette manière : « Que celui qui veut divorcer d'avec sa femme lui rende ses biens, qu'il lui reprenne les clefs, et la renvoie hors de sa maison (1). »

C'est cette dernière opinion qui nous paraît la plus exacte.

En effet, s'il avait fallu faire connaître la *cause* de la répudiation, comment expliquerait-on l'anecdote suivante, rapportée par Plutarque, en parlant du divorce de Paul-Emile, avec Papyria, qui était la fille d'un personnage consulaire : —Un Romain, disait-il, avait envoyé à sa femme le libelle de divorce : ses amis lui reprochaient sa conduite, et lui disaient : mais n'est-elle pas belle ? n'est-elle pas sage ? n'est-elle pas féconde ? — Regardez cette chaussure, répondit le mari, en allongeant le pied : — n'est-elle pas élégante ? n'est-elle pas neuve ? — Eh bien, aucun de vous ne peut savoir où elle me blesse ! (2).

Si la loi avait obligé d'énoncer la *cause* de

---

(1) Si vir repudium mittere volet, causam deicitod. harum ce, unam. (Godefroy.) — Qui divortium facere volet, res suas sibi habeto, claves uxori adimito, foràs eam exigito. (Rittershusius). — V. aussi Lorin le Charron, Muret, Pierre-Victor, et Pothier. Pand.)

(2) Plutarque, *Vie de Paul-Emile.*

la répudiation, personne n'aurait fait cette question ou cette réponse.

Mais ce qui n'est contesté par personne, c'est que, soit que les maris fussent obligés d'énoncer *la cause* du divorce, soit qu'ils ne fussent pas obligés d'énoncer *cette cause*, ils pouvaient toujours divorcer, *pour toute espèce de cause*. L'histoire Romaine, les Pandectes de Justinien, les écrivains latins, les jurisconsultes eux-mêmes, ne peuvent nous laisser aucun doute sur ce point.

Les uns répudiaient leurs femmes parce qu'elles s'étaient montrées en public *la tête nue;* les autres, parce qu'elles avaient assisté aux jeux publics, *à leur insu :* ceux-ci, parce qu'elles étaient *stériles;* ceux-là, parce qu'elles étaient *malades;* quelques-uns, parce qu'elles étaient *vieilles*.

Il faut voir, dans Juvénal, avec quelles moqueries les maris expulsaient de leurs demeures les femmes qui ne leur convenaient pas :

« Que trois rides surviennent, — dit Juvénal, — que la peau se fane, que l'émail des dents se ternisse, que les yeux se rétrécissent : — faites votre paquet, dira l'affranchi, — et sortez !.... Il y a longtemps que vous nous ennuyez, avec ce nez que vous mouchez toujours !.... vite ! en route ! et promptement !

Nous en aurons une autre qui aura le nez sec ! (1). »

Quelle sanglante satire des mœurs païennes !

Tandis que les maris exerçaient leur droit de répudiation avec ce despotisme, les femmes continuèrent, *sous la loi des* XII *Tables*, comme sous la loi de Romulus, à être privées, *en principe général*, du droit de répudier leurs maris.

Nous disons, *en principe général*, parce que, — dans certains cas exceptionnels, — il leur était aussi permis de répudier : ainsi, nous voyons, dans une lettre écrite par Celius à Cicéron, l'an 703 de la fondation de Rome, que Paulla Valeria, sœur de Triarius, fit divorce, « *sans cause,* » le jour même où son mari revenait de la province, afin d'épouser Brutus (2).

Dans quels cas les femmes Romaines pouvaient-elles répudier leurs maris ? dans quels cas ne pouvaient-elles pas les répudier ?

---

(1) Valère-Maxime. L. 6. 3. 10. 11. 12. — Pothier, Pand. L. 24. Tit. 2. — Sœpè enim evenit uti propter sterilitatem. vel senectutem, aut valetudinem, satis commodè retineri matrimonium non possit. (Dig. L. 24. Tit. 1. L. 61.)

Tres rugæ subeant....
Jam gravis es nobis, ut sœpè emungeris, exi !
Ociùs ! et propera ! Sicco venit altera nazo.
Sat. (Juv. VI. V. 145 et suiv.)

(2) Divortium sine causâ fecit. (Lett. de Cic. n° 243. Ed. Panck.)

Il est temps de nous expliquer sur ce point.

Les femmes Romaines ne pouvaient jamais répudier leurs maris, quand elles leur appartenaient *en pleine propriété*, c'est-à-dire quand elles étaient passées en leur pouvoir, par l'achat, par la prescription annale, ou par une cérémonie qui s'appelait la contarréation : elles étaient alors, *in manu mariti*, et ne pouvaient avoir aucun droit personnel pour rompre leur mariage.

C'était la situation la plus générale des femmes, à Rome, jusqu'à l'époque de Jésus-Christ.

Au contraire, les femmes Romaines pouvaient répudier leurs maris, quand, — en se mariant, — elles restaient au pouvoir de *leurs parents*, ou, continuaient de s'appartenir à elles-mêmes. Elles étaient alors, *in manu parentum*, ou ce qu'on appelait *sui juris*, et avaient le droit de dissoudre arbitrairement leurs mariages, comme les hommes (1).

Telle était la situation d'un petit nombre de femmes, appartenant à des familles riches

---

(1) Quod ad mulieres attinet, non poterant repudiare viros in quorum potestate erant : matrimoniis scilicet per *confarreationem* et *coemptionem* celebratis : semel enim *usucapta* nec ipsa jam poterat repudiare virum cujus in potestate transierat. (Poth. Pand. L. 24, Tit. 2.) - In manu esse *parentum, fratrum, virorum*. (Tite-Live. L. 34, ch. 32.)

et puissantes, et qui, pour conserver leur indépendance, ne consentaiant à se marier qu'à la condition de rester dans leurs familles.

Ces usages existaient dans la Grèce, et c'est ce qui explique comment Hipparète demanda le divorce contre Alcibiade, quoique d'après le principe rapporté par Euripide, les femmes ne pouvaient pas répudier leurs maris.

On avait aussi admis, à Rome, le divorce *par consentement mutuel, (bonâ gratiâ)* comme dans toutes les autres législations de l'Orient (1).

Voilà comment on comprenait le mariage sur toute la terre, avant Jésus-Christ.

A cette époque, on pouvait le définir : un contrat perpétuel de sa nature, mais essentiellement révocable par la volonté arbitraire du mari, quelquefois même par la volonté de la femme, et, dans tous les cas, par *le consentement mutuel* des deux époux.

Sous l'empire de ce système, il était plus facile de divorcer que de se marier : car, pour se marier, il fallait le consentement des deux parties, et parfois même, celui des ascendants sous la puissance desquels elles se trouvaient; tandis que, — pour divorcer, —

---

(1) Permittebantur divortia *ex mutuo consensu.* (Poth. Pand. L. 24, Tit. 2.)

il suffisait, en principe, de la volonté d'un seul.

Aussi, qu'arrivait-il ?

C'est que, — avec cette facilité du divorce, — les hommes et les femmes qui ne faisaient pas de la polygamie ou de la polyandrie *simultanées*, faisaient de la polygamie ou de la polyandrie *successives* : ainsi, pour ne citer qu'un exemple, Mécène, le favori et le protégé de l'Empereur Auguste, avait épousé mille femmes !

Quant aux femmes, lorsque, — sous les Empereurs, — elles eurent généralement conquis le droit du divorce, elles s'y précipitèrent avec l'ardeur qu'elles mettent ordinairement à toutes choses : il y en avait qui, selon l'expression de Sénèque, ne comptaient plus *leurs années*, par le nombre de consuls, mais *par le nombre de leurs maris*, et qui, faisant divorce pour se marier, ne se mariaient plus que pour faire divorce.

On en citait, à Rome, qui prenaient *huit maris* par *cinq automnes*, et d'autres qui prenaient *dix maris dans trente jours*, ce qui faisait trois jours pour chaque mari (1).

---

(1) Hunc esse qui uxorem millies duxit. (Sénèq. Litt. 114.) Exeunt matrimonii causâ, nubunt divortii. (Sénèq. *De benef.* Liv. III, ch. 26.)—Sic fiunt octo mariti quinque per automnos. (Juv. Sat. 6. V. 229, et l'épigr. 7 du liv. 6 de Martial.)

S'il est vrai, — comme le prétendent les Romanistes, — que les Romains antérieurs à Jésus-Christ ne pouvaient pas avoir des concubines, en même temps qu'une femme légitime, il faudrait, au moins, convenir qu'en se mariant mille fois comme Mécène, ou en épousant dix maris par mois, comme Thelesina, ils n'agissaient pas beaucoup mieux !

Il serait prudent, sur ce chapitre, de ne pas trop glorifier le Droit Romain.

CHAPITRE V.

Du droit de prostitution.

Avant Jésus-Christ, — chez les peuples païens, — les hommes et les femmes n'avaient pas seulement le droit de prostituer leurs esclaves, ils avaient encore le droit de prostituer leurs propres enfants, et de se prostituer eux-mêmes : parfois même, à leurs yeux, la prostitution était un devoir et un honneur.

Pour établir ces propositions, nous commencerons, cette fois, par les Grecs et les Romains : si nous voyons la prostitution la plus hideuse et la plus raffinée s'exercer, chez eux, publiquement, *sous la protection de la religion et des lois*, nous jugerons plus aisément comment elle pouvait s'exercer chez les autres peuples.

D'après les traditions, c'est *Venus* qui, la première, avait élevé la prostitution à l'état d'institution publique (1).

A Athènes, il y avait un temple élevé en l'honneur de *Venus-Courtisane.*

Qui le croirait ? ce temple avait été bâti par le grand législateur Solon, dont tous les Grecs ne prononçaient le nom qu'avec admiration et respect : chose plus incroyable encore ! ce temple avait été bâti avec l'argent que les *matrones*, qui dirigeaient les mauvais lieux, avaient recueilli, en prostituant des jeunes filles.

Que pense-t-on des matrones Grecques qui prostituaient la jeunesse, pour bâtir un temple à *Venus*, et de la moralité d'un peuple où le législateur bâtissait un pareil temple ?

L'histoire nous apprend que ce même Solon achetait lui-même des jeunes filles pour les prostituer, et qu'on l'appelait « *le bienfaiteur du genre humain,* » parce qu'il avait pensé à une chose avantageuse au peuple, et au salut public, en organisant la prostitution.

On peut lire ces détails dans Athénée, qui les avait recueillis lui-même dans une histoire d'Athènes rédigée par Nicandre de Colophon,

---

(1) Venus, quæ prima (ut in historiâ sacrâ continetur) artem meretriciam instituit. (Lactance, instit. div. 1, 17.)

et dans un autre ouvrage appelé *les Delphes*, dont l'auteur était Philemon : le passage de Philemon existe encore aujourd'hui tout entier (1).

Si les admirateurs de la civilisation Grecque pouvaient douter encore du droit qui appartenait à tous les Athéniens de faire le trafic des enfants pour la prostitution, à l'exemple de Solon et des matrones, il leur suffirait d'ouvrir Démosthène.

Voici ce qu'il dit, dans son plaidoyer contre Néæra :

« Nicarète, affranchie de Carisios, d'Elis, et concubine d'Hippias, avait *acheté* sept petites filles en bas âge : habile à discerner dans les traits de l'enfance, la beauté à venir, elle s'entendait à merveille à élever, à *dresser* ses élèves : c'était son métier, son gagne-pain. Quand elle eut fait une première récolte sur *leurs charmes naissants*, elle les vendit toutes les sept à la fois : Antia, Stratola, Aristoclée, Métanire, Phila, Isthmiade et Néæra. »

C'est dans ce même plaidoyer, contre Néæra, que Démosthène rapporte un jugement rendu entre deux citoyens qui se disputaient cette femme : les juges, après s'être réunis dans le temple de Cybèle, décidèrent

(1) Athénée, (Liv. 13, ch. 3.)

que Néæra se donnerait alternativement à chacun des compétiteurs ; et, — ce qu'il y a de plus fort, — c'est que cette décision judiciaire fut exécutée (1).

Comment s'étonner de voir la spéculation s'exercer sur la pudeur des enfants, quand on voit les juges rendre *publiquement* de pareilles sentences ?

C'est à peine si nous mentionnons, en passant, un autre temple qu'on voyait encore à Athènes, et qui avait été élevé en l'honneur de la déesse *Cotytto* : on sait que les prêtres de *Cotytto*, qui s'appelaient les *Baptes*, se livraient aux débauches les plus cyniques (2).

Nous allons parler des *phallophories*.

Qui pourrait nier, à Athènes, l'existence de ces processions qui traversaient, dans tous les sens, les rues de la ville, à l'époque des grandes Dyonisiaques, ou des Bacchanales, et dans lesquelles on voyait les jeunes filles d'Athènes, pompeusement parées, porter, dans des corbeilles, des *emblémes impudiques*, en chantant des chansons obscènes ?

Ceux qui se refusent à croire de pareilles ignominies peuvent lire la comédie des Achar-

---

(1) De Pastor. Leg. des Athén. Ch. XV.

(2) Talia secreta coluerunt orgia tædæ...
Cecropiam soliti baptæ Lassare Cotytto. (Juv. Sat. II. V. 91 et 92.)

niens d'Aristophane : ils y verront le récit d'une de ces phallophories champêtres, et apprécieront le dialogue que l'auteur met dans la bouche de Dicæopolis, de sa femme et de sa fille; ils pourront lire également l'ouvrage de Plutarque sur l'amour des richesses : l'auteur y parle des phallophories de son temps.

Ces passages sont intraduisibles en français (1).

Pense-t-on que les autres peuples Helléniques aient été plus sévères que les Athéniens en matière de mœurs ?

Alors, parlons de Sparte et de Corinthe.

Agnon, philosophe de l'académie, rapporte que, chez les Spartiates, il était permis, *par les lois*, d'avoir les relations que nous appelons aujourd'hui, — avec raison, — criminelles ou coupables, avec toutes les jeunes filles, avant leur mariage, et même avec les jeunes garçons : Cornelius Nepos dit qu'il n'y avait pas à Lacédémone, une veuve, — si noble qu'elle fût, — qui ne se rendît dans de mauvaises maisons, pour de l'argent; enfin, Plutarque dit que Lycurgue *obligeait* les jeunes filles à se livrer à des exercices gymnastiques, sous les yeux des garçons, sans garder aucuns vêtements (2).

---

(1) Aristoph. — (Act. 2. Sc. 2.) — Plutarque, § 5.)

(2) Athénée, liv. 13, ch. 8. — Nulla Lacedemoni tàm

Il importe de bien remarquer que nous ne citons jamais des faits particuliers, qui pourraient avoir été commis illicitement ou clandestinement : nous ne citons que des faits autorisés *par les lois ou par les coutumes.* Nous constatons, notamment ici, que le législateur de Sparte approuvait et autorisait la prostitution, comme le législateur d'Athènes.

A Corinthe, quel est le monument qui frappe tous les regards ?

C'est le temple élevé en l'honneur de *Venus !*

Ce temple était si riche qu'il avait, dit Strabon, plus de mille courtisanes, — de celles que des hommes et des femmes *avaient coutume* de consacrer à cette déesse ; — c'est de la difficulté de trouver assez d'argent pour satisfaire ces courtisanes, qu'était venu le proverbe, si connu des anciens : « *Il n'est pas permis à tout le monde d'aller à Corinthe* (1).

Démosthène répète souvent, dans ses ouvrages, que plusieurs peuples Helléniques avaient décidé qu'ils adopteraient les lois d'Athènes : il va même jusqu'à dire formellement que « *Solon avait laissé des lois qui*

---

est nobilis vidua quæ non ad lenam eat, mercede conductâ. (Corn. Nep. Préface).—Plutarq. (*Vie de Lycurg.*)

(1) Strab. Géog. L. 8.

avaient passé chez presque tous les peuples de la Grèce (1). »

Ce fait paraît certain.

Nous pouvons donc considérer comme suffisamment etabli que les autres républiques de la Grèce avaient admis les mêmes principes, et après avoir parlé d'Athènes, de Sparte et de Corinthe, nous allons nous occuper immédiatement de Rome.

A Rome, comme à Athènes, comme à Corinthe, le premier temple que nous trouvons, c'est encore *le temple de Vénus*. Il existe un marché, au pied de ce temple : — c'est le marché des courtisanes. — on y vend des filles et même des garçons destinés à la prostitution (2).

La première fête publique à laquelle nous assistons, c'est la fête de Liber ou de Bacchus : dans cette fête, on promène, en grande pompe, sur un chariot, l'objet que les Athéniennes portaient dans des corbeilles : après avoir traîné ce char autour de la ville, on l'arrête sur une place publique, et la plus honnête femme de l'endroit, en présence

---

(1) Dém. Contre Timocr. Eloge d'Ipicrate.

(2) Apud ædem veneris est mercatus meretricius. (Plaute, les Carthag. Act. I, Sc. 2.) —Pueros prostrare cogit indigentia. (Plaute, la marmite)

Jam cunæ lenonis erant ut ab ubere raptus,
Posceret æra puer. (Martial, L. 9, § 9.)

d'une foule immense, vient y déposer une couronne !

Dans le Lavinium, ces Bacchanales duraient un mois ! (1).

Il y avait encore d'autres fêtes de ce genre, telles que la fête de *la bonne déesse*, la fête de *la déesse des fleurs*, et la fête d'*Anna Pérenna :* toutes ces fêtes n'étaient pas moins ignobles et corruptrices que la fête de Bacchus, mais nous nous abstiendrons de dire ce qui s'y passait.

Il suffit de le laisser deviner (2).

Un travail sur la prostitution à Rome, et qui garderait le silence sur la loi *Julia*. ne serait pas un travail complet : il faut donc dire quelques mots sur cette loi.

La loi *Julia* qui fut portée sous le règne d'Auguste, environ quinze ans avant la naissance de Jésus-Christ, (737 de R.) avait puni de peines sévères la prostitution contre nature ; elle avait également puni la séduction d'une vierge ou d'une femme honnête. Mais il faut bien remarquer que cette loi ne s'appliquait que contre ceux qui excitaient à la

---

(1) Saint Augustin. (*De civit. Dei* 7. ch. 21.)

(2) . . . . . Dignissima prorsùs *Florali* matrona *tubâ*. (Juv. Sat. 6. V. 249.)
Jam fas est, — *admitte viros*. (Id. id. V. 315 et suiv.)
Nùm mihi, cur cantent superest obscæna puellæ dicere ? (Ovide, Fastes, Liv. 3.) (Pline, L. 18, C. 29.)

débauche des enfants *impubères*, ou qui avaient recours à des moyens *frauduleux ou criminels*, pour corrompre les garçons et détourner les femmes honnêtes de leurs devoirs : la prostitution des enfants et des femmes *esclaves* ou de mauvaise vie, qui avaient atteint l'âge de puberté, ne fut jamais interdite (1).

L'histoire Romaine, après *Auguste*, l'atteste hautement.

Ainsi, sous *Tibère*, la prostitution avait pris des proportions si effrayantes, que le Sénat avait été obligé d'interdire le métier de courtisane aux femmes qui avaient pour aïeul, pour père ou pour mari, un chevalier Romain. On avait vu des patriciennes elles - mêmes, aller chez les Ediles, se faire inscrire sur les registres des femmes publiques. *Sous Claude*, il avait fallu proposer au Sénat d'établir des peines contre les femmes qui se livraient aux *esclaves*.

Faut-il parler des Lupanars de *Caligula*, établis jusque dans son palais, et où le public pouvait se rendre sur l'indication des Nomenclateurs ? Faut-il parler des soupers de Néron dans la *Naumachie*, dans le *champ de Mars*,

---

(1) Instit. L. 4, tit. XVIII, §. — Ducaurroy, L. 38, § 3. — Dig. de Pœnis. — Liv. 1, § 2. Dig. De extraord. crim. — Paul, 2. Sent. 26, § 16. — Théorie du Code Pénal, par Chauvau. T. 6, p. 131.

et dans le grand cirque, avec les prostituées de la ville et les danseuses de Syrie ? Faut-il parler de son mariage avec l'affranchi *Pythagoras?* et de son second mariage avec *Sporus,* mariage qui fut célébré par des acclamations et des réjouissances publiques, *non seulement par les Grecs, mais par les Romains eux-mêmes, et par les autres peuples* ? Enfin faut-il parler du repas de Tigellinus, sur l'étang d'Agrippa, avec les *mignons*, les matrones et les courtisanes ?

Non.....

Ceux qui ont déjà lu ces descriptions, dans Suétone et dans Tacite, nous sauront gré de ne pas le reproduire.

Tout ce que nous pouvons affirmer, c'est qu'on voyait, sur la façade extérieure de beaucoup de maisons, — ouvertement exposés aux regards du public, — des signes obscènes, pareils à ceux qu'on a trouvés dans les ruines de Pompëi, pour attirer les passants dans les mauvais lieux, et que le principal quartier des prostituées, à Rome, était le cirque (1).

Ce que nous pouvons dire encore, c'est

---

(1) Tacit. Ann. L. 2, § 25. — L. 12, § 3. — L. 15, § 27.—*Nudis corporibus*. Suétone, vie de Claude, § 27.— Dion-Cass. L. 62, § 29. et L. 63, § 23.

Ad circum jussas prostare puellas. (Juv. Sat. 3. V. 65.)

que la prostitution s'exerçait notoirement jusque dans les *temples* des faux dieux, sous le patronage et avec le concours des prêtres, et qu'il se commettait plus d'infamies, dans leurs cellules, que dans les lieux destinés à la prostitution (1).

Un dernier fait suffira pour prouver que Rome, — sous le rapport de la débauche, — pouvait surpasser toutes les autres villes, et restait encore la métropole de l'univers.

Du temps de Néron, — dans le cirque, en présence de milliers de spectateurs de tout âge, de tout sexe et de toute condition, — on représentait, avec la fidélité la plus scrupuleuse, *et avec des êtres vivants*, le spectacle des monstrueuses amours de Pasiphaë de Crète, si complaisamment racontées par Virgile et par Ovide ! (2).

Ce trait dispense de rien ajouter.

Avant de quitter l'Italie, nous devons

---

(1) Fanum Isidis et Ganymedis
Pacis, et advectæ secreta Palatia matris,
et Cererem (nàm quo non prostat femina templo !)
notior Ausidio mæchus scelerare solebas.
(Juv. Sat. IX. V. 23 et suiv).
Minutius Felix. (Octav. § 26.) Tertul. Apol. C. 15.

(2) Junctam Pasiphaën dictæo credite tauro;
vidimus. (Martial, spectacles, n° 6.) — Taurus lignæo juvencam simulacro abditam iniit. (Snét. Vie de Néron, § 12.) — Ovide, Art d'aimer. (L. I. V. 289 et suiv.) — Virgile, (Œneid. L. 6. V. 25 et suiv.)

raconter un événement qui se passa dans la ville de Locres : on sait que Locres était une ville du Bruttium, qui se trouvait à l'extrémité méridionale de la péninsule, près du promontoire Zéphirium.

Les Locriens, qui étaient en guerre avec une ville voisine, avaient fait vœu, — s'ils étaient vainqueurs, — de *prostituer* leurs filles, le jour de la fête de Vénus.

Comme la guerre n'était pas plus heureuse, quelqu'un leur proposa d'envoyer au *temple de Vénus*, non pas seulement leurs filles, mais encore *leurs femmes*.

Il proposa, en outre, de tirer au sort cent d'entr'elles qui, « dans un but de religion, » *(religionis gratiâ)* et pour acquitter le vœu public, se pareraient de leurs plus brillants atours, et se renfermeraient, *pendant un mois*, dans un lupanar.

Enfin, pour encourager plus particulièrement les jeunes filles à subir les chances du sort, il proposa de faire décider, *par un décret*, qu'aucune des autres Locriennes ne pourrait se marier avant que celles-là n'eussent trouvé des époux.

Comment une pareille proposition fut-elle accueillie ? Les pères et mères consentiront-ils à prostituer leurs filles, *pendant un mois* ?

Les maris consentiront-ils à soumettre leurs femmes à la même épreuve ?

Il est triste de le dire, mais cette proposition parut très-convenable, et les Locriens décrétèrent qu'elle recevrait son exécution : les femmes et les filles se revêtirent de leurs plus beaux atours, et se rassemblèrent au temple de Vénus.... (1).

Après les Grecs et les Romains, si nous cherchons le peuple qui s'est acquis la plus grande renommée, et inspire le pius de curiosité, c'est le peuple Egyptien.

Hérodote atteste que Chéops mettait à prix la beauté de sa fille pour contribuer aux dépenses de la construction de sa pyramide: ce n'est là, sans doute, qu'un fait particulier qui ne prouverait pas la légalité de la prostitution en Egypte, mais nous avons la preuve qu'elle y était encore autorisée par la religion et par les lois.

Ainsi, à Héliopolis, ville considérable, qui fut longtemps la capitale de toute l'Egypte, nous retrouvons, d'abord, un temple à Vénus : la prostitution y était telle, qu'on ne savait de qui étaient les enfants ; les femmes y étaient, pour ainsi dire communes, *avec la sanction du culte et de la loi.*

---

(1) Uno stent in lupanari mense. (Justin, L. 1, § 3.)

A Thèbes, capitale de la Thébaïde, les prêtres consacraient, dès l'enfance, au dieu Amnon, l'une de ces jeunes filles remarquables par leur beauté, que les Grecs appellent *pallades :* elle devait se prostituer jusqu'à ce qu'elle fût nubile, et quand, ensuite, on la mariait, on la pleurait *comme si elle était morte.*

A Lycopolis, dans la haute Egypte, — à Hermopolis-Magna, dans l'Egypte du milieu, — et à Mendès, ville du Delta, on adorait le dieu *Pan*, et il n'est pas possible d'indiquer à quel genre de prostitution les femmes s'y livraient.

Nous avons vu les Phallophories à Athènes et les Bacchanales ou Dyonisiaques à Rome : — nous retrouvons, *dans toute l'Egypte,* les fêtes appelées *Pamylies :* — on y faisait exactement les mêmes *exhibitions*, avec cette différence, toutefois, qu'elles étaient encore plus exagérées et plus appropriées aux ardeurs de tempérament du peuple Africain (1).

Chez les Carthaginois, qui n'étaient pas très-éloignés des Egyptiens, les femmes devaient se livrer, *dans un temple*, sous les yeux d'une divinité : le prix de la prostitution servait à faire la dot qu'elles apportaient

(1) Athénée, L. XII § 3 et L. 1. § 5. - Socrate, hist. Eccl. L. 1, ch. 18. — Strabon, L. XVII, § 47 et § 19. Ed. F. Did.—Plutarque, traité d'Isis et d'Osiris.

en se mariant : il en était de même à *Sicca Venerea*, ville située sur le littoral, à une certaine distance de Carthage, et où se trouvait aussi un temple en l'honneur de *Vénus*.

A Byblos, dans la Phénicie, quand on célébrait la mort d'Adonis, les femmes devaient couper leur chevelure, mais la loi leur permettait de la conserver si, — pendant un jour entier, — elles voulaient se prostituer à des étrangers au profit des prêtres (1).

A Babylone, il existait, — comme sur presque tous les points de la terre, — un temple en l'honneur de Vénus : toutes les Babyloniennes étaient obligées, *en vertu d'une loi*, de s'y prostituer à un étranger.

Elles ceignaient leurs têtes d'une couronne de cordelettes, et venaient s'asseoir dans le temple, ou dans l'enceinte qui en dépendait. Celui qui voulait, s'approchait, jetait quelques pièces de monnaie sur les genoux de celle qu'il trouvait la plus attrayante, et s'éloignait avec elle : le prix de la prostitution était consacré à Vénus. Quant à celles qui étaient laides, dit Hérodote, elles étaient quelquefois

(1) Hérod. 2 § 126. Selden, (de diis Syr. 2 ch. 7.)—Siccæ fanum est Veneris, in quod se matronæ conserebant, et ad quæstum dotis, corporis injuriâ contrahebant. (Valer. Max. L. 2, ch 6. § 15.) — De Pastoret, Législation des Assyriens. (T. 1, ch. III.)

obligées d'attendre trois ou quatre ans avant de pouvoir *satisfaire à la loi* (1).

La dépravation était si profonde à Babylone, que les parents et les maris permettaient à leurs enfants et à leurs femmes de se livrer à leurs hôtes, pourvu qu'on leur payât le prix de ces honteuses complaisances : dans les festins, les femmes de distinction et les jeunes filles considéraient comme un devoir de politesse de se dépouiller, en présence des hommes, de leurs derniers vêtements (2).

Dans l'Arménie, on adorait Vénus sous le nom d'Anaïtis, et l'on avait construit, en son honneur, un temple dans lequel on se livrait également à la prostitution, avec le concours ou par l'intermédiaire des prêtres : dans la province d'*Aciliséne*, notamment, les familles les plus distinguées consacraient à la déesse leurs filles encore vierges, et c'était *une loi du pays*, qu'elles ne devaient se marier qu'après s'être prostituées *pendant longtemps*. — Personne, dit Strabon, ne refuse de les pren-

---

(1) Strab. Liv. I, § 16.—Quæ vero deformes, multum manent temporis priusquàm *legi* possint satisfacere. Manent enim non nulla ad tres et quatuor annos. (Hérod. Liv. 1, ch. 99.)

(2) Liberos conjuges que cum hospitibus stupro coïre modo pretium flagitii detur, parentes mariti que patiuntur ..... ima corporum vela projiciunt, nec meretricum hoc dedecus est, sed matronarum virginum que... (Quinte Curce, Liv. 5, § 1.)

dre pour épouses, et cependant, ajoute-t-il, elles sont si portées à la débauche qu'au lieu d'attendre les voyageurs, elles vont au-devant d'eux, et leur font souvent plus de présents qu'elles n'en reçoivent.

A Comana, qui était une ville bien peuplée, et une place très-importante pour le commerce de l'*Arménie*, il y avait aussi un grand nombre de courtisanes, dont la plupart appartenaient au temple de Vénus : on s'y réunissait de toutes parts pour célébrer les fêtes de la déesse (1).

Les Perses et les Mèdes adoraient aussi Vénus, comme les Arméniens, sous le nom d'*Anaïtis*, et croyaient que la manière de prouver sa piété envers elle, consistait à s'abandonner à tous les désordres, avec les courtisanes qui lui étaient consacrées.

A Lampsaque, ville considérable de la Mysie, et patrie du philosophe Anaximène, on avait élevé un temple en l'honneur de Priape : on honorait ce Dieu dans toutes les villes de l'Hellespont ; on trouvait ses infâmes images dans tous les jardins ! (2).

---

(1) Multæ ibi sunt mulieres corpore quæstum facientes, pleræque sacræ, — ob multitudinem meretricum venieri sacrarum. (Hérod. L. 12. 36.)

(2) Strab. L. XI, § 9. — Catulle, XVIII. Carmen. — Oppidum in primis Asiæ provinciæ *clarum* et *nobile*. (Cic. 2e Verr. §. 24.)

Strabon dit que, chez les Indiens, les éphores étaient aidés, dans l'exercice de leurs fonctions, par les courtisanes de la ville, et ceux du camp, par les courtisanes qui suivaient les armées. Il ajoute que les femmes mariées pouvaient se prostituer à moins d'une défense particulière de leurs maris ; enfin Hérodote affirme qu'elles se livraient publiquement, à la manière des troupeaux (1).

Si de ces peuples célèbres, nous descendons à d'autres peuples inférieurs, — au moins par la population et la renommée, — nous trouvons, partout, la même dégradation, la même absence de sens moral, le même oubli des devoirs les plus élémentaires, la même inconscience de la dignité humaine.

Chez les Cypriens, dont Paphos et Cithium étaient les villes principales, et où Vénus recevait aussi un culte particulier, on envoyait les jeunes filles, à des jours marqués, sur le bord de la mer, pour y gagner une dot, en se livrant à la prostitution, jusqu'à l'époque de leur mariage (2).

---

(1) Nisi castas esse cogant, scortari licet. (Strabon, Liv. 15. Ch. I, § 4.) — Omnes hi, quos commemoravi, Indi feminæ miscentur palàm, *veluti pecudes*. (Herod. L. 3: § 101.)

(2) Justin, L. 18 § 5. — Athénée, L. XII § 3. — Saint Augustin, Cité de Dieu, L. 18, ch. 5.

Chez les Lydiens, *toutes les filles* faisaient le métier de la prostitution jusqu'au moment où elles trouvaient à se marier; et c'est ainsi, dit Hérodote, qu'elles se mettaient en état de choisir un époux.

Chez les Illyriens, la coutume permettait aux jeunes filles, jusqu'à l'âge d'une vingtaine d'années, de se donner à qui elles voulaient, de vagabonder à leur fantaisie, et d'avoir des enfants.

Chez les Angèles, les femmes, durant la nuit qui suivait leur mariage, devaient s'abandonner à tous ceux qui leur apportaient des présents, et celle qui recevait le plus grand nombre de présents était la plus considérée (1).

Chez les habitants des iles Gymnésiennes et Baléares, il n'était permis au nouveau marié de se retirer avec son épouse qu'après qu'elle avait accordé à tous les convives ce qu'elle devait lui réserver.

Il en était de même chez les Nasamons.

Chez les Géléens, *la loi* voulait que les

---

(1) Hérodote, liv. I. — Elien, liv. IV, ch. 1. — Mos eorum non denegavit, ante nuptias, ut succumberent quibus vellent, et incomitatis ut vagare liceret, et filios habere. (Varron, de re rusticâ; liv. 2, § 10.) — Nocte quâ nubunt, omnium stupro patere, et tum cum plurimis concubuisse, maximum decus. (Pomp. Méla.)

femmes fûssent entièrement libres dans leurs choix : chez les Bactriens, elles avaient toute licence avec les esclaves et les étrangers. (1).

Veut-on, maintenant, passer en revue quelques peuples qui ne connaissaient ni le mariage, ni le concubinat, ni le divorce, et qui admettaient la coutume la plus invraisemblable et la plus honteuse, c'est-à-dire la communauté absolue des femmes ?

Nous pouvons en citer *sept*.

C'étaient les Agathyrses, les Galactophages, les Massagètes, les Lymmerniens, les Ausenses, les Ichtiophages et les Ecossais.

Chez les Agathyrses, nation sarmate de l'Europe, les relations étaient tellement libres, que tous les membres de la nation se considéraient comme frères et consanguins, et n'avaient entr'eux, dit Hérodote, ni jalousies ni haines (2).

Chez les Galactophages, qu'on appelait les plus justes des hommes, et qui appartenaient à la grande nation des Scythes, tout était en commun, *femmes* et biens : chez eux, tous les vieillards s'appelaient des pères; tous les

---

(1) Diodore de Sicile, liv. 5: ch. 18. — Eusèbe, prépar. Evang. liv. VI, ch. 10.

(2) Cum mulieribus *in commune* consuetudinem habent, etc. (Hérodot. liv IV, § 172. — *Promiscué* cum quibus libet coëunt (Hérod. Liv. 4, § 172).

jeunes gens s'appelaient des fils ; tous les enfants du même âge s'appelaient des frères. C'est de ce peuple qu'est sorti Anacharsis, qui se rendit en Grèce, et fut regardé comme l'un des sept sages (1).

Chez les Massagètes, autre peuple nombreux et puissaut de la Scythie d'Asie, et que Cyrus ne put jamais soumettre, tout homme qui désirait une femme, se bornait à suspendre son carquois au chariot où elle se trouvait, afin de signaler sa présence, et n'avait aucun reproche à redouter.

Chez les Lymmerniens, les femmes étaient communes, et on nourrissait les enfants en commun jusqu'à cinq ans ; quand ces enfants avaient atteint leur sixième année, ils les réunissaient, et les attribuaient aux hommes avec lesquels ils avaient le plus de ressemblance. Ces hommes se regardaient comme les pères de ces enfants, et les élevaient comme tels (2).

Chez les Ausenses, la promiscuité la plus complète existait : au commencement de cha-

---

(1) . . . . Sunt justissimi, et facultates et *uxores* communes habent (Nicol. de Dam. fragm., n° 123). Sunt autem justissimi ; *communibus* utentes tum bonis, tum uxoribus (Stobée, de temperantiâ, serm. 5).

(2) Stobée, (des lois et coutumes des nations, disc. 42).

que année, les hommes faisaient entr'eux le partage des enfants, comme les Lymmerniens.

Chez les Troglodytes, qui habitaient le long de la mer Rouge, depuis l'Egypte jusqu'à l'Océan, la communauté des femmes et des enfants était admise *pour tout le monde*, excepté pour les chefs : mais ceux qui portaient atteinte à ce privilége des chefs n'étaient condamnés qu'à une amende insignifiante.

Enfin, chez les Ecossais, personne ne faisait choix *d'une épouse*, et ne connaissait le mariage : les hommes et les femmes menaient ensemble la vie des troupeaux.

C'est ce qui faisait dire à Denys d'Halicarnasse : « *des législateurs*, prenant exemple sur les bêtes, *ont permis* un commerce libre et confus des hommes avec les femmes, pour éteindre les jalousies qui sont la cause de tant de meurtres, et pour remédier à une infinité de maux auxquels les familles et les villes entières sont exposées, à cause des femmes (1). »

---

(1) Hérodote, (L. IV, § 225 et 176). — Nulla apud eos conjux propria est,.... pecudum more lasciviunt. (St. Jérome, lett. à Océanus.) — Strabon, (L. XVI, ch. 3). — Et Denys d'Halic. (antiq. Rom. L. II, § 28).

Tel était le déplorable spectacle que présentaient les lois, les religions et les mœurs de toutes les nations païennes, jusqu'à Jésus-Christ : si nous n'avions pas eu pour but de prouver, par des textes, l'incomparable supériorité et la nouveauté du Mosaïsme et du Christianisme, dans cette matière, nous n'aurions pas eu le courage de le dévoiler.

Maintenant il nous reste un autre devoir, — non moins pénible, — à remplir : c'est de montrer que les philosophes et les moralistes antérieurs à Jésus-Christ n'avaient pas compris ces questions d'une manière plus pure et plus élevée que les anciens législateurs et les anciens peuples.

CHAPITRE VI.

De l'opinion des philosophes et des moralistes antérieurs à Jésus-Christ, sur la polygamie, le divorce et la prostitution.

Si nous nous bornions à présenter le tableau —aussi complet et aussi fidèle que possible— des religions, des législations et des coutumes des anciens peuples, *avant Jésus-Christ*, de bons esprits pourraient dire que ces institutions n'avaient été établies que pour gouverner des masses encore ignorantes et grossières, mais que, déjà, les grands hommes de cette époque avaient eu des idées plus avancées, et pressenti les transformations sociales qui devaient s'accomplir, par le cours régulier des choses, et en dehors de toute influence du christianisme.

Cette objection serait grave.

En effet, — si elle était prouvée, — on pourrait soutenir que le paganisme contenait, *au moins en germe*, les principes qui ont conduit les sociétés modernes à l'état de civilisation relative où elles sont aujourd'hui parvenues, et on enlèverait, ainsi, au christianisme une partie de sa raison d'être.

Nous allons détruire immédiatement cette objection, en faisant connaître les opinions des philosophes et des moralistes, *antérieurs à Jésus - Christ*, et en montrant qu'aucun d'eux n'a découvert les principes qui sont admis aujourd'hui, *en matière de divorce*, ou posé les bases des autres réformes essentielles qui ont été accomplies, ou sont en voie de s'accomplir, en matière de mœurs, sous l'empire des idées chrétiennes.

Prenons d'abord Socrate.

Loin de critiquer la polygamie, le divorce et la prostitution, le sage Socrate proposait purement et simplement *la communauté des femmes et des enfants*, comme elle existait chez un certain nombre de peuples, que nous avons cités.

Cette assertion peut paraître étrange, mais nous allons reproduire ses propres paroles, d'après Platon :

« Les femmes de ces hommes, disait-il, *seront communes*, *toutes à tous*, aucune

d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux. De même, les enfants seront communs ; le père ne reconnaîtra pas son fils, et le fils ne reconnaîtra pas son père (1). »

Socrate revenait plus loin sur la même idée, et continuait en ces termes :

« Nous avons prescrit que les femmes fûssent *communes*, et que les enfants fûssent également *communs pour tous les hommes de tous les ordres*, cherchant uniquement à obtenir ce résultat que personne ne pût jamais reconnaître ses propres enfants, que tous se considérâssent parents de tous ; que chacun pût trouver des frères et des sœurs dans tous ceux qui pourraient l'être par leur âge, des pères et des mères, des aïeux et des aïeules dans tous ceux qui sont nés auparavant, des enfants, dans tous ceux qui sont nés après (2). »

Ainsi, il est bien certain que, d'après le témoignage de Platon, son disciple, Socrate admettait la communauté *absolue* des femmes et même des enfants, *pour tous les hommes de tous les ordres*.

---

(1) Horum virorum uxores omnes omnium communes sunto, nulla que privatim ulli consuescito. Communes porro liberi sunto, neque pater filium, neque filius patrem agnoscito (Platon, Républ. liv. V).

(2) Platon, liv. 5.

Pour avoir des citoyens, il supprimait la *famille*, et pour établir la paix dans l'état, il croyait que le meilleur moyen était de laisser les hommes et les femmes vivre entr'eux, *dans un état de promiscuité complète*, comme les animaux.

D'après le même témoignage de Platon, Socrate était d'avis que les femmes devaient se livrer aux exercices du gymnase, et, — comme le législateur Lycurgue, — il voulait qu'elles se livrâssent à ces exercices, *avec les hommes, et comme les hommes*, c'est-à-dire sans garder leurs *vêtements*.

Pour justifier cette opinion, il invoquait les usages des Crétois et des Lacédémoniens, qui lui étaient parfaitement connus, et c'est au nom même *de la raison*, qu'il conjurait les esprits éclairés de son temps de se conformer à ces usages.

Voici les dernières phrases du passage attribué à Socrate :

« Lorsque les Crétois et les Lacédémoniens, disait-il, donnèrent les premiers l'exemple de ces exercices *à nu*, les plaisants de ce temps-là n'épargnaient pas les railleries, mais l'expérience et la Raison ont fait comprendre qu'il n'y a qu'un homme superficiel qui trouve

du ridicule autre part que dans ce qui est mauvais en soi (1). »

L'approbation donnée, *par Socrate*, aux usages des Crétois et des Lacédémoniens, atteste, certainement, de la part de ce philosophe, une ignorance complète des lois de la pudeur : mais il faut dépasser toute mesure, pour admettre certains rapports des hommes entr'eux.

Socrate admettait ces rapports.

Il déclarait que l'amour de l'homme pour un autre homme, cet ignoble amour qui était admis par les Crétois, les Thébains, les Elisiens, les Chalcidiens de l'Eubée, les Celtes, les Perses, les Grecs et les Romains eux-mêmes, s'il était contraire à la philosophie, « *n'était pas, au moins, contraire à l'honneur,* » et devait même être récompensé, dans son système de métempsycose, lorsqu'il était tempéré par une sagesse mortelle.

Ici, nous ne pouvons plus citer, et nous sommes obligé de renvoyer le lecteur au dialogue intitulé : *Phèdre*, par Platon.

Nous pourrions encore faire connaître les étranges leçons qu'il donnait à la courtisane Théodote, pour lui apprendre à se procurer des *amis*, et ses discussions *sur l'amour*,

(1) Platon, (Républ. liv. 5. trad. de V. Cousin).

dont l'unique règle devait être, selon lui, la *tempérance :* mais nous devons nous garder, même en voulant les combattre, de vulgariser des théories qui pourraient être dangereuses; nous nous abstiendrons, en conséquence, *de les analyser*, et nous renverrons encore une fois le lecteur aux *mémoires sur Socrate*, et au *banquet*, *de Xénophon* (1).

Un philosophe qui professe de pareilles énormités doit être un homme jugé; et, sans prolonger plus longtemps notre examen sur la philosophie de Socrate, nous pouvons dire qu'il n'a pas dépassé, *dans cette matière*, le niveau des législations et des coutumes de son temps.

Prenons Platon lui-même.

Il ne nous en coûte nullement pour le déclarer, et nous le reconnaissons, au contraire, avec empressement : en méditant ces questions, Platon s'est élevé à la dernière hauteur ou l'intelligence d'un homme, qui ne connaissait pas le christianisme, pouvait arriver.

Parvenu à une extrême vieillesse, éclairé par l'observation attentive de la *nature*, il avait entrevu une partie des principes éternels qui doivent présider aux rapports des sexes :

---

(1) Xénoph. Mém. sur Soc. L. 1, ch. III. L. 3, ch. XI. le banquet, ch. VII et VIII.

il est, sans doute, tombé dans des erreurs qui pouvaient entraîner, et entraînent encore aujourd'hui, dans quelques pays, de graves désordres, mais il serait injuste de ne pas avouer qu'il s'est montré bien supérieur à Socrate, comme homme politique ou comme philosophe.

Nous allons essayer de résumer brièvement, mais fidèlement, les idées qu'il a développées, pour le réglement des mœurs, dans son dialogue intitulé : *les lois*.

Regardons, disait-il, ce qui se passe, tous les jours, sous nos yeux, dans l'intérieur des familles : le fils et la fille ne sont-ils pas sacrés et inviolables pour leur père ? la sœur elle-même n'est-elle pas à couvert contre les passions de son frère ? Entre ces personnes, la pensée d'un pareil commerce n'est-elle pas bannie avec horreur ? N'est-il pas même vrai de dire qu'une pareille pensée ne se présente que bien rarement dans leur esprit ?—Cela est vrai.—Il y a donc des hommes, reprenait-il, qui s'interdisent fidèlement et avec soin toute espèce de relations charnelles avec ces belles personnes, sans se faire violence, et de leur plein gré ? — Sans doute. — Pourquoi ? parce que tout le monde est d'accord pour admettre que ces relations sont impies, et que la voix publique a un pouvoir merveilleux pour

enchaîner les actions et les volontés des hommes : elle les empêche de respirer, pour ainsi dire, contre la défense de la loi ! — On ne saurait le nier. — Que devra donc faire un législateur qui voudra réprimer l'une des passions les plus indomptables qui dominent les hommes ? Il devra, d'abord, faire répéter longtemps, sans cesse, et partout, que le commerce charnel, en dehors du mariage, est aussi illicite et détesté des dieux que le commerce charnel entre le frère et la sœur, entre le père et ses enfants ; et, quand cette opinion aura été suffisamment répandue et accréditée, il pourra porter une loi qui subjuguera tous les esprits, et trouvera tous les hommes disposés à lui obéir.

Mais, — continue Platon, — si tous les hommes finissent par accepter ces idées, et se montrent, en théorie, sincèrement disposés à obéir à une pareille loi, en fait, pourront-ils l'exécuter ? la nature physique ne parlera-t-elle pas plus haut que leur volonté ? — Non, répondait le philosophe payen, et je vais essayer, — disait-il, — de prouver par des raisons plausibles que ce que je propose n'a rien d'impossible. — Est-il plus difficile à un homme qui n'a reçu aucune éducation morale, et dont le corps est sain et fortifié par l'exercice, de s'abstenir des voluptés sensuelles,

qu'à un homme dont l'âme a été bien dirigée, et dont le corps est sans vigueur ? — Sans contredit. — Eh bien, poursuivait Platon, n'avez-vous pas entendu dire qu'Iccas de Tarente, Crison d'Astylos, Diopompos de Thessalie, et beaucoup d'autres athlètes, se sont privés de ces voluptés, pendant tout le temps de leurs exercices, pour accroître leurs forces ? — En effet ! — Mais si ces athlètes ont eu le courage de résister à leurs passions, pour remporter le prix de la lutte, du pugilat, de la course, ou d'autres exercices, pensez-vous donc que des hommes élevés dans le respect des Dieux, et pénétrés de la pensée que de pareilles relations sont aussi coupables et interdites, par la conscience publique et les lois, que l'inceste entre le père et la fille, ne pourront pas maîtriser leurs désirs ? Pensez-vous que la crainte de se déshonorer par de pareilles actions n'aura point assez d'empire sur eux-mêmes pour les porter à triompher de leurs désirs, comme ces athlètes dont l'éducation est pourtant plus négligée et dont la complexion est plus ardente ? — Assurément. —

Continuons alors notre démonstration :

Nous avons observé, — disait-il, — les mœurs dans la famille ; nous avons constaté le genre de vie des athlètes ; etudions, main-

tenant, LES MŒURS DES ANIMAUX !..... — Ne voit-on pas *les oiseaux*, et *plusieurs autres animaux*, se conserver purs et chastes, et ne rechercher les plaisirs de l'amour que dans le temps marqué pour engendrer? quand ce temps est venu, ne se réunissent-ils pas par couples? ne restent-ils pas, ensuite, fermes dans leurs engagements, sans se livrer à d'autres amours? — Cela est vrai. — Pourquoi donc les hommes, qui ont la raison et l'intelligence, ne suivraient-ils pas, sous ce rapport, L'EXEMPLE DE CES ANIMAUX, et ne resteraient-ils pas chastes et fidèles comme eux, dans leurs amours? — Puis il ajoutait : — « Tout ce que nous venons de dire n'est peut-être qu'un vœu, une fable, comme on en raconte dans les entretiens ; mais, — continuait-il encore (et, ici, il faut citer ses paroles mêmes) : — « quel avantage tous les états ne retireraient-ils pas de l'observation de ces lois? du moins, si Dieu le veut, nous parviendrons à obtenir, sur cette matière, de deux choses l'une : que personne n'ôse toucher à qui que ce soit *de condition libre*, si ce n'est à sa femme; qu'on ne contracte point avec des concubines, une union qui ne serait précédée d'aucune cérémonie, et dont les fruits seraient illégitimes; qu'on n'ait point avec les personnes du même sexe un commerce sté-

rile, interdit par la nature : à l'égard des femmes, si quelqu'un vivait avec d'autres que celles qui sont entrées dans sa maison sous les auspices des Dieux, et avec des noces consacrées, soit qu'elles aient été *achetées* ou obtenues de *toute autre manière*, si son mauvais commerce vient à la connaissance de qui que ce soit, homme ou femme ; nous ne ferons rien que de juste, en le privant par une loi, comme infâme, de toutes les distinctions et priviléges de citoyen, et en le réduisant à la condition d'étranger. Telle est la loi que je crois devoir porter touchant les plaisirs de l'amour, et toutes les espèces d'unions licites ou illicites que ces sortes de désirs occasionnent entre les hommes (1). »

Mettons bien en lumière la pensée de Platon :

D'abord il interdit, ou semble vouloir interdire la pluralité des femmes, durant le mariage, soit que cette pluralité résulte de la possession *simultanée* de plusieurs femmes légitimes, ou d'une seule femme légitime avec une ou plusieurs concubines.

Il interdit ensuite tout commerce entre les personnes du même sexe, et supprime ainsi les amours dont Socrate, Aristophanes, Xéno-

(1) Platon, Lois, liv. 8. Trad. de V. Cousin.

phon, Lucien, et d'autres écrivains Grecs, n'ont pas rougi de parler en termes laudatifs ou indulgents.

Enfin, il interdit même l'adultère du mari, aussi bien que l'adultère de la femme, sans distinguer si cet adultère est commis dans la maison conjugale, ou hors de la maison conjugale ; toutefois il faut remarquer qu'il ne parle que de l'adultère des maris avec des personnes *de condition libre*, parce que les esclaves étaient en dehors des règles du droit, et que les adultères avec les esclaves ne comptaient pas (1).

Toute cette partie du système de Platon est certainement très-belle, et il est vrai de dire qu'aucun philosophe n'avait encore découvert des idées aussi justes et aussi rapprochées du Christianisme : mais après avoir rendu cet hommage au génie de Platon, il faut dire comment il est arrivé à s'égarer.

Sa méthode, pour trouver son système, avait été,—comme il le raconte lui-même,—on ne peut plus simple : elle avait consisté à *étudier les mœurs de certains animaux*, et à proposer aux hommes de suivre *leur exemple*, c'est-à-dire de ne jamais s'écarter des lois

(1) Nec *adulterium* hoc, sed scortatio est nuncupatum. (Urb. Emmii. App. de Rép. Att. t. 4, p. 612).

naturelles et invariables auxquelles ces animaux obéissaient. Cette méthode, qui l'avait conduit à découvrir de grandes vérités, devait aussi le conduire à commettre de grandes erreurs.

En effet, si la véritable science du législateur consiste à reconnaître que les hommes doivent *imiter la nature* et se conformer *à l'exemple de certains animaux*, pour former leurs unions, il faudra dire aussi que si l'homme et la femme, unis par une inclination réciproque, cessent d'avoir l'un pour l'autre cette inclination, ils pourront reprendre leur liberté naturelle, — *comme les animaux*, — et contracter de nouvelles unions.

Il faudra même aller plus loin.

Comme les animaux ne s'unissent que dans un but aveugle mais certain de reproduction, et que la prolongation de leur union ne peut avoir, devant la nature, aucune raison d'être, si cette reproduction n'a pas lieu, il faudra dire que si le mariage reste stérile, pendant un certain temps, il doit être dissous, et arriver ainsi à reconnaître la légitimité du divorce, même pour cause de *stérilité*.

Toutes ces conséquences découlaient du principe posé, et comme Platon était, avant tout, un esprit ferme et logique, il n'a pas reculé devant ces conséquences.

Il a d'abord déclaré que le mariage pourrait toujours être dissous par le divorce, pour cause *d'incompatibilité d'humeur*.

Ecoutons :

« Si, dit-il, le mari et la femme ne s'accordaient point ensemble, *par incompatibilité d'humeur*, dix gardiens des lois, et autant de femmes, choisies entre celles qui ont inspection sur les mariages, seront toujours chargés d'accommoder ces différents par leur intervention bienveillante. S'ils viennent à bout de les réconcilier, ce qu'ils auront réglé sera approuvé ; mais *si les esprits étaient trop aigris*, ils penseront sérieusement *à unir chacun des conjoints avec une autre personne*. Et, comme il y a apparence que ces querelles viennent d'un caractère peu endurant de part et d'autre, ils tâcheront de les assortir avec des caractères plus modérés. Si les époux, entre qui de pareils différents seraient survenus, n'avaient point d'enfants ou en avaient peu, c'est par égard à ce point qu'on formera les nouvelles unions. S'ils ont un nombre d'enfants suffisant, alors le but de la séparation des conjoints et de leur union avec d'autres est uniquement que les nouveaux époux puissent parvenir ensemble à la vieillesse, et la passer dans une déférence mutuelle (1). »

---

(1) Si vero animi eorum æstuant vehementiùs, pro

Ainsi, d'après Platon, *soit qu'ils aient des enfants ou non*, les époux peuvent toujours avoir le droit de rompre leur union, et d'en contracter de nouvelles, pour cause *d'incompatibilité d'humeur*.

Il ajoute ensuite :

« L'espace de temps où les époux auront des enfants, et où l'on veillera sur eux à cet égard sera de dix ans; que ceux qui, durant cet intervalle, *n'auront point eu d'enfants*, soient disjoints, pour le bien commun de l'un et de l'autre, après qu'on aura pris l'avis de leurs parents, et des matrones préposées à cet effet (1). »

Ainsi, d'après Platon, si *dix années* s'écoulent, depuis le mariage, sans que les époux aient eu d'enfants, après avoir pris l'avis des parents et des matrones, chargés de constater cette *stérilité*, le divorce devra être prononcé.

On voit où l'on arrive avec ce système.

Le mariage n'a plus ni sécurité ni stabilité; le sort de chacun des époux dépend entièrement du caprice de l'autre ; l'avenir des enfants peut être, à chaque instant, compromis; la simple *stérilité* suffit pour briser les liens

---

viribus quærant quinam utriusvis conjuges sint futuri. (Platon, Lois, liv. XI. Ed. F. Did,)

(1) Disjungantur in commodas utriusque partes. (Platon, Lois, liv. 6).

les plus sacrés ; la polygamie *simultanée* n'est détruite que pour retomber dans tous les abus de la polygamie *successive* : en un mot, Platon lui-même ne comprend pas le mariage *sans le divorce*, et même sans le divorce *arbitraire*, puisque la simple *incompatibilité d'humeur* suffira pour l'obtenir.

Mentionnons, — sans y attacher une grande importance, — l'opinion du célèbre Diogène : il disait, « que les femmes devaient être *communes*, qu'il ne devait pas y avoir de mariages, et que chacun devait s'unir à toutes celles auxquelles il pouvait persuader d'y consentir ; il voulait, par conséquent aussi, que les enfants fûssent communs (1). »

Consultons l'ouvrage d'Aristote, sur la politique, ou *la science des gouvernements*.

Aristote déclarait que le système de la communauté des femmes, développé par *Socrate*, présentait, sans doute, de graves inconvénients : mais il est à noter que ni dans cet ouvrage, ni dans la morale à Nicomaque, ni dans la morale à Eudème, ni dans la grande morale, il ne se prononçait, en aucune manière, ni contre la polygamie, ni contre le

---

(1) Dicebat et mulieres *communes* esse oportere, *nuptias* : *nullas* statuens, sed ut quisque cuique persuasisset, ita illi coïret ; idcirco filios esse debere, etc. (Diogène de Laërte. liv. VI, n° 2).

concubinat, ni contre le divorce, ni contre la prostitution, ce qui permet de dire qu'il ne les désapprouvait pas.

Quand il parlait de l'éducation des enfants, il recommandait sans doute aux magistrats d'éloigner de la cité, les statues, et les peintures qui pourraient alarmer leur pudeur, mais il faisait exception *en faveur de certains dieux* « auxquels, dit-il, la loi attribue la lasciveté, et auxquels ceux qui sont un peu plus avancés en âge, peuvent faire des sacrifices pour eux, pour leurs enfants et pour leurs femmes (1) »

Permettre aux adolescents ou aux hommes faits de faire des sacrifices aux dieux qui représentent *la lasciveté*, n'est-ce pas approuver implicitement les institutions qui autorisaient la lasciveté elle-même ?

Arrivons à Zénon.

Longtemps après Socrate, — après Platon, après Diogène, après Aristote, — vivait à Athènes un autre philosophe appelé Zénon, et qui fut le fondateur d'une doctrine très-connue, dans l'histoire de la philosophie, sous le nom de *Stoïcisme*.

---

(1) . . . . Præterquàm apud deos quosdam quibus lex irrisionem subobscœnam attribuit : apud quos pro se, liberis que et uxoribus, litare iis qui paulo sunt ætate provectiores, *permittitur*. (Arist. Polit. liv. VII, ch. 4. Ed. F. Did.)

Zénon mourut 240 ans seulement avant Jésus-Christ, et laissa de nombreux et d'ardents disciples, non-seulement dans la Grèce, mais encore à Rome : quelle était l'opinion de Zénon et des Stoïciens, en général, sur ces questions ?

Ils admettaient aussi *la communauté des femmes*.

Le fond de leur doctrine était qu'il fallait, en cette matière, *se conformer à la nature*, et prendre ce qu'on trouvait, suivant les circonstances et les inspirations de la passion.

Voici ce que rapporte Diogène de Laërte, en parlant des Stoïciens :

« Ils croient, dit-il, que les sages doivent avoir les *femmes communes*, et qu'il leur est permis de se servir de celles qu'on rencontre, afin que nous aimions tous les enfants, à l'instar des pères, c'est-à-dire d'un égal amour, et que tout soupçon ou tout reproche d'adultère soit écarté : telle est l'opinion de Zénon, dans sa république, de Chrysippe, dans son ouvrage sur cette matière, de Diogène, et même de *Platon* (1). »

Il est plus exact de dire que c'était l'opinion de *Socrate*, comme le déclare Aristote lui-

(1) Placet illis uxores quoque communes esse oportere apud sapientes, ut quilibet cum quâlibet congrediatur, (V. Diog. de Laërt. Zenon, § 66.)

même, dans son ouvrage sur *la politique :* En effet, Aristote était le disciple de Platon, et devait mieux savoir la vérité que Diogène de Laërte, qui vivait plusieurs siècles après lui : mais combien cette opinion *des Stoïciens* sur la *communauté des femmes*, appuyée sur l'autorité de *Socrate*, justifiée par l'exemple de plusieurs peuples, et affirmée avec un nouvel éclat par Zénon, devait paraître grave et sérieuse, à l'époque où le stoïcisme exerçait une si grande influence sur les esprits?

Nous n'avons plus d'espoir que dans Cicéron !

Cicéron nous apparaît sur la scène du monde, deux siècles environ après Zénon, un demi-siècle avant Jésus Christ, et son merveilleux génie, nourri des études les plus fortes et les plus variées, doit être plus apte qu'aucun autre à nous livrer les derniers secrets de la philosophie payenne : quel travail d'épuration et de simplification s'est-il opéré, dans les idées philosophiques et morales, depuis Zénon jusqu'à Cicéron ?

Aucun.

A cette dernière époque, aucune idée, qui ne se trouve déjà dans la République, les Lois ou le Timée de Platon, dans la Politique d'Aristote, ou dans les ouvrages des Stoïciens, ne se produit encore dans les Lois, les frag-

ments de la République et *du Timée*, les Offices, les Tusculanes, ou les autres productions politiques ou philosophiques de Cicéron : l'esprit public, à Rome, comme dans le reste du monde, vit encore des travaux de l'académie, du lycée, et du portique.

Nous ouvrons le discours par Célius Rufus, et nous y trouvons ces paroles : « Ne refusons pas tout à la volupté ! que l'exacte et sévère raison ne l'emporte pas toujours ! que la passion et la volupté triomphent quelquefois de la raison, pourvu que *la règle et la modération* soient gardées dans ce genre de plaisir !... »

C'est la règle donnée par *Socrate*.

« S'il est quelqu'un, continue-t-il, qui pense que les amours des *courtisanes* soient interdites à la jeunesse, celui-là est bien sévère, je ne puis le nier. Il a non-seulement horreur de la licence de ce siècle, mais même de la coutume de nos ancêtres et des choses permises ! quand cela n'a-t-il pas été fait ? quand cela n'a-t-il pas été permis ? quand est-il arrivé que ce qui est permis ne le soit pas ? (1). »

---

(1) Verùm si quis est qui et *meretriciis amoribus* interdictum juventati putet, est ille, quidem, valdè severus.... abhorret non modo ab hujus sæculi licentiâ, verùm *etiam a majorum consuetudine atque concessis*...

Nous ouvrons son discours pour Cneius Plantius, et nous y trouvons encore ces paroles : « vous dites qu'il a conduit *quelqu'un* en province pour satisfaire sa passion : — *ce n'est pas un crime !* — Il a, dites-vous, enlevé une comédienne ? C'est vrai, le fait eut lieu à Atina, lorsqu'il était encore jeune, en vertu d'une espèce de droit établi depuis longtemps sur les gens de théâtre, et qui s'exerce assez souvent dans les villes d'Italie. *Oh ! combien doit être sage et décente sa jeunesse à laquelle on ne reproche que des choses permises* (1) ! »

On dira que Cicéron parle ici, comme *avocat*, et non pas comme philosophe ; mais ouvrons ses Tusculanes, et nous y verrons qu'après avoir démontré que le sage doit vaincre l'amour, comme il doit vaincre la colère, la tristesse et toutes les passions qui troublent l'esprit, il s'écrie : « Oui, s'il y a un amour sans sollicitude, sans désir, sans soin, sans soupir, nous l'autorisons, *assurément :* cet

---

..... quando reprehensum ? quando non permissum ? quando denique fuit ut, quod licet, non liceret. (Cic. pro Ruf. § 18.)

(1) Ductum esse ab eo in provinciam aliquem, dicis, libidinis causâ ; quod non crimen est. (Cic. pro Plant. § 12).—O adolescentiam traductam eleganter, cui quidem quùm, quod licuerit, objiciuntur (Loc. Cit.) —

amour est *sans passion*, et nous ne parlons ici que de la passion (1).

Ainsi, ce que Cicéron blâme, ce n'est ni le commerce des courtisanes, ni le commerce charnel, en dehors du mariage : c'est l'égarement de l'esprit, l'absence de mesure et de *modération*, la *passion*, ou l'amour considéré comme obstacle à la possession de soi-même : l'opinion du philosophe se concilie donc complètement avec le langage de l'avocat.

Il ne s'explique pas sur la communauté des femmes proposée par Socrate, et repoussée par Aristote ; il ne dit rien de la possession simultanée des concubines et des épouses dont il avait vu tant d'exemples dans la Grèce et à Rome ; il ne discute pas même la question du *divorce*, mais il fait connaître son opinion par ses actes.

Il répudie sa femme Térentia !

Avait-elle commis un adultère ? avait-elle entretenu quelques liaisons compromettantes ? l'avait-elle outragé ? Non : elle s'était, disait-il, trop peu occupée de lui pendant la guerre ; elle l'avait laissé manquer, à son départ, des choses nécessaires pour le voyage ; enfin,

---

(1) Qui, si quis est, in rerum naturâ, sine sollicitudine, sine desiderio, sine curâ, sine suspirio, *sit sanè!* vacat enim omni libidine : hoc autem *de libidine* oratio est. (Tuscul. liv. IV, §§ 33 et suiv. — Voir aussi, de finib. bonor. et malor. liv. III, § 20).

elle n'était pas venue le trouver à Brindes, où il avait fait un long voyage.

Tout cela n'était pas même la cause, ce n'était que le prétexte de son divorce. La vraie cause, c'est qu'il voulait avoir une femme belle et riche : en conséquence, après avoir répudié Térentia, il épousa Publilia.

Vécut-il, au moins, avec cette dernière? Non, il la répudia bientôt elle-même parce qu'il crut qu'elle s'était réjouie de la mort de sa fille Tullia (1).

Nous ne parlons pas, en détail, des autres écrivains, Grecs ou Latins, *antérieurs à Jésus-Christ*, parce qu'ils n'ont découvert aucune autre idée, et ne se seraient pas permis de penser autrement que les Socrate, les Platon, les Aristote, les Zénon et les Cicéron : nous nous bornons à affirmer que *jusqu'à Jésus-Christ*, les théories philosophiques et morales qui viennent d'être exposées, n'ont reçu aucun changement.

Nous ne parlerons pas davantage des écrivains Grecs et Latins *postérieurs* à la publication des écrits des apôtres et à l'enseignement du christianisme par leurs disciples, parce que déjà, dans cette période, les idées

---

(1) Plutarque, Vie de Cic. — Cic. Epit. fam. IV, 14. XI. 21. 22. 24. XII 18.

payennes pures commençaient à se modifier sous leur influence, et que d'ailleurs, depuis Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle, jusqu'à Lucien et Plutarque, on ne trouve rien de nouveau sur les questions spéciales qui sont l'objet de notre examen.

Maintenant, remontons *aux principes :*

Nous allons comprendre pourquoi toutes ces rares intelligences, encore fermées aux lumières du christianisme, ont accepté et défendu des institutions que nous avons abolies, ou que la conscience publique commence à repousser.

CHAPITRE VII.

Des causes des erreurs commises par les philosophes et les moralistes antérieurs à Jésus-Christ.

Si quelque chose devrait étonner des hommes versés dans l'étude des idées de l'antiquité, c'est que les philosophes et les moralistes payens, eûssent pu, sans manquer aux règles de la logique la plus élémentaire, arriver à d'autres conclusions que celles où ils sont arrivés.

Voyons, d'abord, de quel principe partaient les philosophes qui proposaient *la communauté des femmes* et des enfants.

Ils partaient de ce principe que tous les hommes, étant originairement des produits spontanés de la terre, et destinés à être anéantis tout entiers par la mort, soit im-

médiatement, soit après diverses transformations animales successives, devaient être compris dans la classe des animaux ordinaires, et, par conséquent, régis par les mêmes lois naturelles : Plaçons - nous, avec eux, à ce point de vue, et demandons-nous comment nous devons raisonner, pour établir la règle des unions.

Puisque les hommes rentrent, par leur origine et par leur destinée, dans la classe des animaux ordinaires, nous devons dire que, pour former leurs unions, ils n'ont rien de mieux à faire que de se conformer aux lois qui président aux unions des animaux, et de suivre les exemples que donne la nature, dont la sagesse se révèle par l'ordre et la régularité de ses productions. La nature n'établit aucun obstacle entre les relations des frères et des sœurs, des pères et des mères, et ne connaît pas les incestes et les adultères : imitons donc la nature, prenons son instinct pour guide, et nous serons sûrs de ne pas nous tromper.

C'est le raisonnement qu'ont fait Socrate, Diogène, Zénon, et leurs écoles.

Si nous observons plus attentivement les mœurs de certatns animaux, comme les oiseaux, par exemple, qui se réunissent par couples, et restent fidèles les uns aux autres, durant le temps nécessaire pour assurer l'in-

cubation, la nourriture et l'éducation de leurs petits, nous dirons que l'homme ne doit pas être inférieur à ces animaux, et que c'est cet exemple, et non l'exemple de ceux qui vivent dans une promiscuité complète, qu'il faut suivre : nous déclarerons que l'union par couples, dans une société bien organisée, doit remplacer la communauté des femmes; mais comme on ne peut pas forcer ces couples à vivre ensemble, quand ils se haïssent, ou qu'ils ne remplissent pas le vœu de la nature, qui est la reproduction de l'espèce, nous admettrons qu'il faudra rompre cette union, et les autoriser à en former d'autres, dans le cas d'incompatibilité d'humeur ou de stérilité.

C'est le raisonnement qu'a fait Platon.

Voyons, maintenant, de quel principe partaient les autres philosophes qui n'admettaient pas la communauté des femmes, mais qui acceptaient, sans les discuter, *la polygamie, le divorce et la prostitution.*

Ils partaient de ce principe que l'homme pouvait être propriétaire de son semblable, comme de tous les autres animaux, et que le droit de propriété de l'homme sur l'homme ne différait en rien des propriétaires ordinaires. On sait que ce droit était reconnu par toutes les législations. Plaçons-nous, avec eux, à ce second point de vue, et deman-

dons-nous comment nous devons raisonner.

Puisque les hommes peuvent devenir propriétaires d'une femme, soit par la guerre, soit par les conventions, soit de toute autre manière, nous devrons dire qu'ils auront le droit de devenir propriétaires d'une femme de leur choix, pour s'unir avec elle, et se réserver des droits distincts et privatifs sur les enfants qu'ils en auront : mais si la propriété de l'homme sur son semblable ne diffère en rien des propriétés ordinaires, nous devrons dire encore que, rien ne devant borner leur droit de propriété, ils pourront devenir propriétaires *d'autant de femmes* qu'ils pourront en acquérir; et, par conséquent, adjoindre à la femme principale et pour le même but, autant de concubines qu'ils pourront s'en procurer.

Le droit de *polygamie* ne sera donc, dans ce système, que l'application des principes du droit de propriété, en général.

Mais si les hommes peuvent devenir propriétaires d'autant de femmes ou de concubines qu'ils pourront se procurer, nous devons dire que les maris pourront toujours renoncer à leur droit de propriété sur ces femmes, car il est toujours permis au propriétaire de renoncer au droit qu'il a sur sa propre chose. Au contraire, comme la chose possédée ne

peut pas briser le lien qui l'attache au possesseur, nous devons dire que les femmes qui seront ainsi possédées, *à titre de propriété*, ne pourront pas rompre le lien qui les attache à leurs maris.

Le droit de répudiation accordé aux maris contre les femmes, et refusé aux femmes contre les maris, ne sera donc encore que l'application des principes du droit de propriété, en général.

Mais la propriété, c'est le droit d'user et *d'abuser*.

Si nous admettons que les hommes peuvent être propriétaires de leurs semblables, comme de tous les autres êtres de la création, et que cette espèce de propriété ne diffère en rien des propriétés ordinaires, nous devons dire que les propriétaires d'hommes ont le droit, comme tous les autres propriétaires, d'user et même *d'abuser* de ce qui leur appartient; par conséquent, les maîtres qui peuvent vendre et tuer leurs esclaves; les pères et mères qui peuvent vendre et tuer leurs enfants, les maris qui peuvent vendre et tuer leurs femmes, peuvent donc aussi les *prostituer*, car, ils ne font que tirer légitimement profit d'une chose qui leur appartient; par la même raison, ceux qui s'appartiennent à eux-mêmes, peuvent

également *abuser* de leur propre corps, et se prostituer.

La *prostitution* ne sera donc encore, dans ce système, que le résultat du droit de propriété, appliqué à l'espèce humaine.

Cette proposition est si exacte que, partout où ce faux principe subsiste encore, on retrouve les mêmes institutions : ainsi, dans la Cochinchine, dans la Chine, dans le Japon, dans le royaume de Siam, où les maris sont encore *propriétaires* de leurs femmes, la polygamie, le divorce et la prostitution existent, à l'état d'institutions légales, comme avant le christianisme (1).

Il est donc bien démontré que les philosophes antérieurs à Jésus-Christ, en proposant la communauté des femmes, ou en approuvant la polygamie, le divorce et la prostitution, ne faisaient que respecter, dans leurs conséquences, des principes universellement admis, et qu'à moins de savoir ce qu'ils ne savaient pas, ils ne pouvaient éviter les erreurs dans lesquelles ils sont tombés.

Mais avec Moyse et Jésus-Christ, tout va changer.

---

(1) « A Siam, on achète les femmes, excepté la légitime, et le mari peut les revendre. » Bélouino, (de la femme, p. 194, 196 et suiv.)—De Paw, recherches sur les Chinois, t. IV, p. 77 et 78, et t. V, p. 9).

[illegible] HÉBRAIQUE.

CHAPITRE Ier

Exposé préliminaire.

[illegible]estion de l'esclavage, sur la [illegible] droit de vie et de mort dans la [illegible] celles de la mutilation des mem[illegible]stration, de la marque et de la [illegible] nous avons prouvé que la légis[illegible] quoiqu'elle remontât aujour[illegible] trois mille trois cents ans en [illegible] incomparablement supé[illegible] les autres législations de

l'Orient et de l'Occident, et notamment au Droit Grec et au Droit Romain, qui lui sont pourtant bien postérieurs.

Nous allons continuer de prouver cette supériorité par d'autres exemples.

Ainsi, sur la question de la *polygamie*, nous allons démontrer que si la loi de Moyse n'avait pas interdit la pluralité des femmes, comme l'ont prétendu certains Juifs eux-mêmes, elle s'était, au moins, efforcée d'en réduire le nombre ; nous ferons voir qu'elle signalait déjà les inconvénients du mariage et du concubinat simultanés, entre certaines personnes, et apportait à l'exercice de ce droit des restrictions dont on ne trouve la trace chez aucun autre peuple.

Sur la question du *divorce*, nous montrerons que si la loi de Moyse tolérait, en principe, le droit de répudiation des maris à l'égard de leurs femmes, comme elle avait toléré la polygamie, elle avait, au moins, spécifié les causes graves pour lesquelles ce droit pouvait être exercé. Après avoir indiqué quelques cas dans lesquels les maris ne pouvaient pas répudier, nous établirons qu'un second mariage de la femme, *du vivant de son premier mari*, était déjà considéré comme une action coupable, à l'égard de ce dernier comme devant Dieu.

Sur la question de la *prostitution*, nous établirons que Moyse avait interdit, dans toute l'étendue de la Terre Sainte, la prostitution *sacrée ou religieuse*, qui était la principale source de toutes les autres : nous mettrons sous les yeux les textes par lesquels il avait interdit aux filles Israëlites le métier de *courtisane*, et aux hommes eux-mêmes un autre métier analogue, — et encore plus hideux, — qui était très-commun chez les autres peuples : nous dirons les précautions qu'il avait prises pour écarter les enfants des prostituées des fonctions publiques, et les priver des avantages attachés au titre de citoyen Israëlite.

Après avoir prouvé que toute espèce de fornication contre nature entrainait contre les coupables les dernières rigueurs de la loi, nous ferons connaître une série de dispositions desquelles il résultait que si un mari prouvait que sa femme s'était abandonnée à un autre homme, *avant son mariage*, elle devait être condamnée *à la peine de mort*, et que si un homme séduisait ou violentait une jeune fille, il devait être condamné à l'épouser, ou à la doter.

Avant de terminer cette section, nous ferons ressortir ce qu'il y a de vraiment grand, d'élevé, de respectueux pour la créa-

ture humaine, dans l'ensemble de ces dispositions sur cette matière, et nous ferons voir par des textes que, — dans la volonté du législateur, comme dans la réalité des faits, — le peuple Israëlite devait être, et a été, un peuple éminemment initiateur, et choisi pour répandre dans le monde, les premiers principes de la civilisation universelle.

CHAPITRE II.

Des restrictions apportées au droit de polygamie chez les Hébreux.

En lisant avec attention la Genèse, on trouve plusieurs passages qui démontrent que l'usage d'avoir, en même temps, plusieurs femmes, soit à titre d'épouses légitimes proprement dites, soit à titre de concubines, ou de femmes de second rang, existait chez les anciens patriarches.

Ainsi, nous voyons, d'abord, que Lamech, fils de Mathusaël, eut deux femmes en même temps : *Ada* et *Sella*. On croit que c'est le premier homme qui introduisit cet usage, et les Rabbins soutiennent, — assez conjecturalement d'ailleurs, — qu'avant le déluge,

chaque homme avait deux femmes, comme Lamech (1).

Après le déluge, Abraham, fils de Tharé, et qui était né à Ur, en Chaldée, avait en même temps trois femmes : 1° Sara, fille d'Aram, à laquelle il donnait le titre de Jescha, c'est-à-dire femme principale ; 2° Agar, esclave égyptienne, qui lui avait été donnée par Sara elle-même, parce qu'elle était *stérile* ; et 3° enfin, Cethura, que l'écriture désigne sous le nom de *concubine*, et dont il eut six enfants (2).

Les commentateurs font remarquer ici, — avec raison, — que ces concubines étaient de véritables *épouses*, (ainsi que la Genèse les appelle elle-même), mais des épouses de rang inférieur, et presque des esclaves : ils disent que la femme principale était épousée d'une manière solennelle, recevait une dot, gouvernait la maison, et que ses enfants étaient héritiers du père, tandis que la concubine, au contraire, était généralement *épousée*, sans écritures, sans contrat dotal, sans solennité, et que ses enfants recevaient seulement des legs (3).

---

(1) Gén. 4-19. 23. D. Calm. liv. I, ch. 4.

(2) Gen. XI. 29. XVI. 3. Cethura, *concubinæ* Abraham. (1. paralip. 1. 32).

(3) Concubinas has fuisse *veras uxores*, (ità enim vocantur) (V. 1), sed ignobiliores, et ferè servas, nudè

Toutes ces explications sont conformes aux détails que nous avons déjà recueillis dans les législations de l'Orient, où les concubines étaient, en effet, des femmes *mariées*, et où les enfants des concubines ne recevaient que des *legs* : c'est ainsi que, d'après la Genèse, Abraham donna tout ce qu'il possédait à son fils Isaac, et ne distribua que des *présents* aux fils de ses concubines (1).

Nous trouvons plusieurs autres exemples de polygamie, chez les anciens patriarches, mais la Bible a soin de faire remarquer qu'ils prenaient ces concubines, parce que leurs femmes étaient *stériles*, et elle ajoute que les parents des femmes principales imposaient, quelquefois, aux maris, l'obligation de ne pas prendre d'autres concubines.

C'est ce qui arriva pour Jacob.

Jacob avait épousé, en même temps, Rachel et Lia, filles de Laban, qui demeuraient avec leur père, dans la Mésopotamie de Syrie : mais ces deux femmes étant devenues tour-à-tour *stériles*, il prit, sur leur proposition même, et à titre de concubines,

---

primaria uxor erat, et dicebatur domina. Sic Abraham Jeschæ (C. XI, 29) dedit nomen Saraï, id est princeps, vel dominà mea : (Cornél. à Lap. — D. Calmet, — Gen. vers. 6, ch. 25. Max. libl. patr. Levit. XVIII. 18.

(1) Filiis autem *concubinarum* largîtus est munera (Gen. XXXV. 5, 6).

deux jeunes esclaves, appelées Bala et Zelpha : lorsqu'il quitta la Mésopatamie avec ses quatre femmes, et ses enfants, pour retourner dans la terre de Chanaan, Laban, son beau-père, vint le trouver et lui dit : « Si vous maltraitez mes filles, et *si vous prenez* d'autres femmes qu'elles, nul n'est témoin de nos paroles que Dieu qui est présent et qui nous regarde (1). »

Nous pourrions encore citer l'exemple d'Esaü, frère de Jacob, et qui, après avoir épousé Judith, fille de Béer Héthéen, et Basemoth, fille d'Elon, du même pays, prit encore en mariage Maheleth, fille d'Ismaël ; mais nous devons plutôt nous attacher à étudier la polygamie, sous l'empire de la *loi de Moyse*.

Les Sadducéens, les Caraïtes, et quelques commentateurs, ont soutenu que cette loi l'avait interdite.

Ils ont manifestement altéré le sens des textes pour arriver à cette interprétation, mais ce qu'il est très-vrai de dire c'est que le législateur des hébreux avait déjà restreint l'exercice de ce droit, par plusieurs dispositions très-remarquables et dont on ne trouve

(1) Genèse, ch. XXIX, 27 et 28. XXX, 7 et 17. — Si introduxeris alias uxores (d. XXXI. 5).

la trace dans aucune des anciennes législations de l'Orient et de l'Occident.

La première disposition qui nous parait devoir être signalée, est celle par laquelle il interdit au roi d'Israël d'avoir un grand nombre de femmes; elle était conçue en ces termes : « Il n'aura point un grand nombre d'épouses, qui se rendent maîtresses de son esprit (1). »

Cette disposition montrait les inconvénients de la pluralité des femmes, en ce qu'elle détourne l'esprit des pensées sérieuses qui doivent occuper les princes, et elle insinue assez clairement que si les princes ne doivent pas se laisser dominer par les voluptés sensuelles, les simples particuliers ne doivent pas être, sous ce rapport, moins modérés que les princes.

Mais elle n'avait pas fixé le nombre de femmes ou de concubines que le roi pourrait épouser, et ce silence servit de prétexte à de graves abus. Les Rabbins pensèrent que les rois pouvaient avoir jusqu'à dix-huit femmes, et les rois poussèrent le mépris de la loi beaucoup plus loin que les Rabbins.

Ainsi, le roi Salomon eut sept cents femmes qui étaient, dit le texte, comme

(1) Non habebit uxores *plurimas*. (Deuter. XVII. 17).

autant de reines, et trois cents concubines, ce qui faisait *mille femmes* : Roboam, fils de Salomon, eut lui-même dix-huit femmes, et soixante concubines, ce qui faisait *soixante dix-huit femmes*.

Mais leur conduite fut sévèrement jugée et attira sur eux de grands châtiments (1).

La seconde disposition de la loi de Moyse qui avait, évidemment, pour but de restreindre le droit de polygamie, portait ce qui suit : « Vous ne prendrez pas en *concubinat* la sœur de votre femme, *de son vivant*, et vous ne découvrirez point en elle ce que la pudeur veut qui soit caché (2). »

La version grecque des Septante ajoute : *pour lui donner de la jalousie* ; et la version chaldéenne dit : *pour lui donner de la douleur*.

On ne trouvera jamais, assurément, dans les législations payennes, une disposition empreinte d'autant de prévoyance, de sensibilité et de sollicitude pour les femmes, et il suffit de lire ces quelques lignes pour com-

---

(1) Lois, lib. 3, ch. XI. 1 et suiv. — Depravatum est cor ejus per mulieres. — Paralap. lib. 2. ch. XI, 21. — et ch. XII.

(2) Sororem uxoris tuæ in pellicatum illius non accipies, nec revelabis turpitudinem ejus, illâ vivente. (Vulgate). — Uxorem super sororem ejus non accipies pellicem (Septante). — Levitiq. XVIII, 18.

prendre combien le législateur des Hébreux s'inspirait déjà de principes différents !

En défendant de prendre, en même temps, les deux sœurs pour femmes, l'une à titre de femme principale et l'autre à titre de concubine, la loi laissait entrevoir toutes les douleurs qu'engendre inévitablement une pareille rivalité : cette rivalité est moins cruelle, peut être, pour des femmes issues de familles différentes, mais elle entraîne les mêmes maux. Cette formule était donc faite pour provoquer sur ce point d'utiles réflexions.

C'est pour cela que les Caraïtes et les Sadducéens avaient eu la pensée de donner au mot *sœur*, un sens plus étendu, et de soutenir que Moyse avait voulu interdire de prendre pour concubines, des femmes *Israélites*, ou d'avoir, en même temps, plusieurs femmes de cette nation.

Enfin, la troisième disposition, qui n'est pas moins significative que les deux autres, contient ces mots : « Si un homme *a deux épouses*, et que ces deux épouses aient eu des enfants de lui, il ne pourra, sous aucun prétexte, faire passer sur la tête du puiné les avantages que la loi accorde à l'ainé (1) »

Le principal but de cette loi était, sans

(1) Si habuerit homo duas uxores. (Deuter. XXI, 15).

doute, de déclarer que le fils issu de la femme principale, aurait sur la succession paternelle, des droits qui ne pourraient jamais être attribués aux enfants issus des concubines. Nous avons vu que cette disposition existait aussi chez les Annamites, et chez quelques autres peuples de l'Orient ; mais il est impossible de ne pas remarquer que le législateur semblait encore ne pas vouloir admettre l'hypothèse qu'un homme eût *plus de deux femmes*.

Nous savons que les Rabbins n'interprétaient pas ce texte de cette manière.

Ils soutenaient que chaque Israélite avait le droit d'épouser autant de femmes qu'il pouvait en nourrir, et les plus sages conseillaient seulement de ne pas dépasser le nombre de *quatre* : mais les Rabbins cherchaient plus à satisfaire les passions de leur temps, qu'à trouver le véritable esprit des textes, et nous aurons plus d'une fois, dans cette section, le regret de constater qu'ils n'avaient que trop souvent dénaturé l'œuvre de leur grand législateur.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que si la loi de Moyse tolérait la polygamie, elle réagissait déjà contre ses abus ; qu'elle contenait, à cet égard, des dispositions restrictives qui fai-

saient regarder cette coutume *avec défaveur* par une partie de la nation, et que de pareilles restrictions n'existèrent chez aucun autre peuple, depuis le temps de Moyse jusqu'à l'avénement du Christianisme.

CHAPITRE III.

Des restrictions apportées au droit de répudiation chez les Hébreux.

Un jour, voyant le fils d'Agar, l'Egyptienne, qui jouait avec son fils Isaac, et le traitait avec inconvenance, Sara vint trouver Abraham, et le pria de renvoyer la femme qu'elle lui avait donnée.

Abraham fut affligé de cette demande, à cause d'Ismaël.

Néanmoins, obéissant à une inspiration divine qui lui montrait, dans Isaac, la race qui devait porter son nom, il prit du pain et une outre remplie d'eau, plaça cette outre sur l'épaule d'Agar, lui livra son fils, et la renvoya (1).

(1) Genèse, XXI. 9. 10. 14.

Tel est, dans toute sa simplicité, le récit de la première répudiation connue dans l'histoire, et qui nous est rapportée par la Genése : il importe de remarquer qu'Abraham répudia cette femme d'une manière tout-à-fait arbitraire, car, il ne paraît pas qu'elle eût personnellement commis aucune faute.

Cette répudiation fut - elle faite conformément à un usage déjà établi parmi les hommes ? servit-elle d'exemple aux autres hommes qui voulurent aussi répudier leurs femmes ? c'est une question qu'il est difficile de décider, mais il est admis, par tout le monde, que le droit de répudiation s'était perpétué depuis Abraham jusqu'à Moyse.

Moyse, sans le consacrer et l'approuver formellement, l'admit en termes implicites dans sa législation, comme une tradition qui ne pouvait être tout-à-coup interrompue : mais il s'efforça d'en restreindre l'exercice, et de faire entrevoir le vice qui devait entraîner, un jour, son abolition.

La première disposition que nous rencontrons, a pour but de *spécifier les causes* qui pouvaient autoriser la répudiation, et d'imposer la nécessité de rédiger *un écrit*, qui devait être remis à la femme, pour que cette répudiation fût valable.

Elle est ainsi conçue :

« Si un homme a épousé une femme, et a vécu avec elle, et que cette femme n'ait pas trouvé grâce devant ses yeux, *à cause de quelque chose de honteux*, il écrira une lettre de répudiation, et la remettra dans la main de cette femme, et il la renverra de sa maison (1). »

Si l'on devait se conformer exclusivement au texte, il semble bien que le législateur n'avait entendu autoriser un mari à répudier sa femme que pour le cas où elle aurait commis une action coupable, ou sérieusement déshonorante : mais ce n'est pas ainsi que tous les Rabbins l'entendirent, et les controverses les plus ardentes s'engagèrent, pour savoir ce que la loi avait voulu dire en parlant de : *quelque chose de honteux*.

Il y avait, avant Jésus-Christ, deux grandes écoles qui attiraient l'attention publique en Judée : c'était l'école de Samaïas, et l'école de Hillel.

Samaïas et ses disciples interprétaient ces mots en ce sens que, pour user légitimement du droit du divorce, il fallait une raison fon-

---

(1) Et non invenerit gratiam ante oculos ejus, *propter aliquam fœditatem*, scribet libellum repudii, etc. (Deut. XXIV. 1). Les Septante disent : *fœdam rem*, les versions Syriaque, Arabique et Samaritaine, disent : *ob rem turpem* ; la version Chaldaïque : *aliquid fœditatis*.

dée sur quelque *fait* sérieux et contraire à l'honnêteté publique, de la part de la personne qu'on répudiait : au contraire Hillel et ses disciples interprétaient ces mots en ce sens qu'il suffisait de trouver, *dans la personne*, ou dans les actes, de la femme qu'on voulait répudier, quelque chose qui pouvait paraître digne de blâme.

Il y avait même un autre Rabbin célèbre, appelé Akiba, qui enseignait, avec une grande autorité, et en s'appuyant sans doute sur l'exemple d'Abraham, qu'il suffisait simplement qu'une femme n'agréât pas à son mari ; il traduisait le texte de Moyse de la manière suivante : « Si un homme a pris une femme.... et *qu'elle ne trouve pas grâce à ses yeux*, ou qu'il trouve en elle *quelque chose de honteux*, il pourra lui donner des lettres de répudiation (1). »

D'après les deux auteurs Juifs, Philon et Josèphe, ce fut l'interprétation la plus large qui prévalut, c'est-à-dire que le droit de répudiation en faveur des maris, fut admis dans la pratique, *pour toute espèce de cause.*

Aussi, dans ses commentaires sur les lois spéciales, Philon s'exprime ainsi : « Si une

(1) Dom. Calmet, (Dissertation sur le divorce chez les Hébreux).

femme est répudiée, *pour quelque cause que ce soit.* »

Josèphe n'est pas moins explicite : « Que celui, — dit-il, — qui, *pour quelques causes que ce soit*, (il s'en présente beaucoup parmi les hommes) veut divorcer d'avec la femme qui demeure avec lui, atteste par un écrit qu'il ne veut plus avoir rien de commun avec elle : alors, cette femme aura la faculté d'habiter avec un autre; car, avant que cette déclaration soit faite par écrit, elle n'en a pas le droit. »

Et mettant sa conduite d'accord avec ses principes, Josèphe déclare qu'il répudia lui-même sa femme, parce que *ses mœurs ne lui plaisaient pas* (1).

Ainsi comprise, la loi de Moyse n'était pas meilleure que la loi payenne, mais il faut reconnaître que le texte valait mieux que le commentaire, et que la critique retombe non sur le législateur, mais sur la doctrine Rabbinique, toujours disposée à interpréter la loi dans un sens étroit et grossier.

---

(1) Philon, de special. leg. ad præcept. 6.—Qui vero ab uxore secum habitante *quascumque ob causas* disjungi velit (multæ autem tales hominibus accidunt) scripto confirmet, se non amplius cum eâ rem habituram esse. Sic enim facultatem accipiet cum alio habitandi : nam que priusquam hoc fiat, illud non permittendum. » — Quod ejus mores *mihi non placerent.* (Josèphe. Antiq. Jud. Liv. 4, ch. 8.—Grotius, V. 32.

Ici se présente la question de savoir si, sous la loi de Moyse, les maris *seuls* pouvaient répudier leurs femmes, (comme chez les autres peuples, avant Jésus-Christ), ou si les femmes pouvaient aussi répudier leurs maris.

Sur ce point, le texte parait formel.

Il ne prévoit que l'hypothèse où un mari veut répudier sa femme, et le silence qu'il garde, dans le cas où une femme voudrait répudier son mari, suffirait pour autoriser à penser qu'il lui refuse le même droit : mais cette interprétation est encore pleinement justifiée par les commentaires de Flavius Josèphe.

Après avoir dit que Salomé, sœur d'Hérode-le-Grand, était la première qui eût osé donner l'exemple d'une femme qui avait répudié son mari, il s'exprime ainsi : « elle fit ce divorce, *contre les lois des Juifs*; chez nous, la répudiation est permise à un homme, mais celle qui a quitté spontanément son mari, ne peut jamais se marier à un autre, à moins qu'auparavant elle n'ait été renvoyée par lui (1). »

---

(1) ..... « Contra quam ferunt Judæorum leges. — Nam viro quidem, apud nos, id facere licet; *neutiquam vero feminæ*, quæ sponte discesserit, alteri nubere fas est, nisi priùs marito demittatur. » (Josèphe, liv. 15, ch. 7. liv. 18, ch. 7. liv. 20, ch. 5).

Ainsi, quand on voit, dans l'Ancien Testament, des femmes qui se remariaient du vivant de leur mari, on peut être sûr qu'elles avaient reçu *le libelle de répudiation :* elles pouvaient, sans doute, se séparer *de fait*, sans se remarier, mais elles ne pouvaient contracter valablement un second mariage, que lorsqu'elles avaient reçu l'acte de divorce, rédigé conformément à la loi.

La différence qui existe entre le droit hébraïque et le droit payen, commence à se manifester dans les dispositions suivantes, qui méritent toute l'attention.

Lorsqu'une fille Israélite s'était déshonorée avec un homme, *avant son mariage*, elle devait être condamnée à mort, si le fait avait été commis dans l'intérieur d'une ville, et qu'elle n'eût pas crié, pour appeler du secours ; si, après avoir subi un pareil outrage, — *n'importe dans quel lieu*, — elle épousait un autre homme que celui qui l'avait déshonorée, elle pouvait encore être condamnée à mort sur la plainte du mari, parce que, — disait la loi, — « *Elle a fait une chose qu'il est défendu de faire en Israël.* » Mais si le mari, qui accusait sa femme d'inconduite, avant son mariage, ne faisait pas cette preuve, il était condamné lui-même à la peine du fouet, à cent sicles d'argent, à titre de dommages-

intérêts, envers le père de la fille, et il était *à jamais privé du droit de la répudier.*

Si un Israélite commettait un viol sur une fille de sa nation, il devait donner au père de la fille cinquante sicles d'argent, épouser la fille, (si elle y consentait), et il ne pouvait *jamais la répudier durant tout le cours de sa vie* (1).

Il résulte de ces dispositions, que tout acte de fornication simple, en dehors du mariage, pouvait entraîner des châtiments terribles, même quand il était le résultat d'un consentement libre, et que le droit de répudiation se trouvait interdit dans les deux cas qui viennent d'être indiqués.

Nous n'insisterons pas, quant à présent, pour montrer combien le législateur des Hébreux avait devancé, par ces dispositions, toutes les conceptions les plus heureuses des autres législateurs du paganisme : mais nous devons, au moins, faire remarquer combien ces dispositions sont importantes pour maintenir la pureté des mœurs, en dehors du mariage.

Il existe un autre texte, bien plus remarquable encore que tous ceux que nous venons

---

(1) « *Quoniam fecit nefas in Israël.* » (Deuter. XXII, 14 et suivants).

de rappeler, parce qu'il montre que, dès cette époque, l'intention évidente de Moyse avait été de présenter le droit de répudiation sous des couleurs très-défavorables, et de préparer les esprits à sa suppression définitive.

« Si, — disait ce texte, — une femme répudiée a épousé un second mari, et que ce mari concevant à son tour de l'aversion pour elle, la renvoie hors de sa maison, après lui avoir remis le libelle de répudiation, *ou même s'il vient à mourir*, le premier mari ne pourra plus la reprendre, *parce qu'elle a été souillée et qu'elle est devenue abominable devant le Seigneur* : ne faites pas *pécher la terre* que le Seigneur vous a donnée pour la posséder (1). »

Pourquoi donc une femme qui avait été répudiée, et qui, après cette répudiation, s'était remariée, ne pouvait-elle plus contracter un nouveau mariage *avec son premier mari*, lorsqu'elle était redevenue libre, c'est-à-dire, lorsqu'elle avait été répudiée une seconde fois, ou même lorsque son second mari était mort ?

— Par la raison, dit la loi, qu'elle avait été souillée, et était devenue abominable devant Dieu.

---

(1) Deuteron. XXIV, 2, 3, 4, 5.

— Mais si la loi lui permettait de se remarier avec un autre, après sa répudiation, comment peut-on dire que ce mariage était une souillure ?

— Parce qu'il était une espèce d'adultère légal, *vis-à-vis du premier mari*, s'il vivait encore, au moment où le second mariage était contracté.

— Quel est donc, en résumé, le sens de cette loi ?

— Le Voici :

Si une femme mariée, connaît un autre homme, durant son mariage, elle commet un adultère; mais si, après avoir été répudiée, elle se remarie avec un autre homme, elle commet encore, *vis-à-vis de son premier mari*, une espèce d'adultère, comme si elle n'était pas mariée, parce que la répudiation laisse subsister son premier mariage : c'est pour cela que la loi dit qu'elle a été *souillée*, et qu'elle est devenue abominable devant Dieu ; elle ne peut pas retourner avec son premier mari, parce qu'il n'est pas permis à un Israélite de continuer de vivre avec une femme adultère (1).

L'idée de l'indissolubilité du mariage, commence à poindre, dans la législation de

(1) Dom Calmet, et tous les interprètes.

Moyse, quinze cents ans avant de se préciser et de se manifester pour la première fois, dans la législation de Jésus-Christ !

Mais c'est surtout, dans les dispositions relatives à l'abolition de la prostitution, que la supériorité du droit hébraïque sur le droit payen apparaît dans tout son éclat :

Nous y arrivons.

CHAPITRE IV.

De l'abolition du droit de prostitution chez les Hébreux.

Si l'on interroge les Juifs sur les matières que nous étudions, ils répondent qu'il vaut encore mieux, — pour la dignité des mœurs et le développement régulier de la population, — tolérer *la polygamie*, que d'imposer, sous des peines sévères, l'obligation de la monogamie, et de laisser à tout le monde, comme nous le faisons, la liberté de la prostitution.

Une discussion, sur ce sujet, serait sinon sans intérêt, au moins sans profit, parce que l'alternative ne peut plus être aujourd'hui posée ; mais il est certain que les Juifs, en parlant ainsi, ne font que se conformer à l'opinion de leur législateur qui, contraire-

ment aux autres, ne semble, en effet, avoir toléré la polygamie, que pour interdire, de la manière la plus rigoureuse, toute espèce de prostitution.

Son premier soin fut de faire cesser, dans toute l'étendue de la Terre Sainte, les scandaleuses débauches auxquelles les générations de son temps, égarées par une fausse piété, avaient coutume de se livrer, pour honorer les Dieux.

Deux causes principales contribuaient à entretenir ces désordres : l'offrande du prix de la prostitution aux prêtres, pour l'entretien du service des temples, et l'existence, autour de ces temples, de bois épais, également consacrés aux Dieux, et dont les ombrages favorisaient tous les déréglements (1).

Moyse supprima ces deux causes.

Voici le premier texte qui défendait de déposer dans le trésor du temple, ou dans les mains des prêtres, le prix de la prostitution :

« Vous n'offrirez point, dans la maison du Seigneur, votre Dieu, le prix de la prostitu-

(1) Luci, nemora que, idolis sacra, turpissimarum libidinum umbracula..... Libidines exerceri in hostis, (St. Ephrem, disc. Exég.) Cæteri ferè homines, exceptis Græcis et Ægyptiis, in locis sacris coëunt (Hérod. XXI, 21).

tion, ni le prix du chien, quelque vœu que vous ayez fait, *parce que l'une et l'autre chose est une abomination devant le Seigneur, votre Dieu* (1). »

Les commentateurs ne sont pas unanimement d'accord sur le sens de ces mots : *le prix du chien.*

Quelques-uns pensent que la loi avait entendu interdire de présenter, à titre d'offrande, le salaire remis à ceux qui prêtaient des chiens de chasse ou de berger, pour des accouplements; d'autres, au contraire, croient que, par ces mots, la loi voulait désigner le prix d'un certain genre de prostitution auquel s'abandonnaient les hommes : selon eux, on appelait ce genre de prostitution, la prostitution *du chien*, afin de marquer la dégradation de ceux qui semblent imiter ces animaux (2).

C'est ce dernier sens qui nous paraît le plus exact.

---

(1) Non offeres mercedem *prostibuli*, nec pretium canis, in domo domini, dei tui, quidquid illud est quod voveris; quia abominatio est utrumque, apud Dominum Deum tuum. (Deuter. XXIII, 18).

(2) Dans le premier sens : Josèphe, antiq. liv. IV, ch. 8. — Dans le deuxième sens : Menoch., Bonfr. Piscat. Calmet, V. quia canis vile et impudens animal. (Vat.)—Videte canes. (Phil. 3, 2.) foris canes.—Apocalip. 22. V. 15.

Voici le second texte qui défendait de planter des bois autour du temple : « Vous ne planterez, — disait la loi, — ni de grands bois, ni aucun arbre quelconque, autour de la maison du Seigneur, votre Dieu. »

Tous ceux qui ont étudié la législation de Moyse reconnaissent que cette disposition avait pour but de mettre obstacle aux débauches dont ces bois étaient le théâtre (1).

Après avoir ainsi supprimé l'une des sources, sinon la plus fréquente, au moins la plus dangereuse de la prostitution, c'est-à-dire la prostitution religieuse ou sacrée, Moyse attaqua cette plaie honteuse jusque dans l'intérieur de la famille : il interdit aux pères et mères de *prostituer leurs filles*.

Il dit, dans le Lévitique : « *Vous ne prostituerez pas votre fille, afin que la terre ne soit pas souillée, et remplie de crimes* (2). »

Moyse inscrivit ensuite, dans son code, une disposition plus générale, et qui avait pour but d'atteindre non-seulement les maîtres qui auraient prostitué leurs *esclaves*, mais encore les maris qui auraient prostitué leurs

---

(1) Deuteron. XVI. 21. — Ne videaris imitari sacros lucos Gentilium, præsertim Priapi : sacra enim Priapi fiebant in lucis, ut obscenitates ejus iis tegereniur. (Corn. à Lap. Loc. cit.)

(2) « Ne prostituas filiam tuam, ne contaminetur terra, et impleatur piaculo. (Lévit. XIII. 25).

femmes, et tous ceux qui auraient voulu se prostituer *eux-mêmes*.

Il dit, dans le Deutéronome : « Il n'y aura point de courtisane *d'entre les filles* d'Israël, ni de fornicateurs *d'entre les enfants d'Israël* (1). »

Le mot de *fornicateur* est employé ici, à cause de l'impossibilité de trouver, dans la langue française, un mot qui corresponde exactement à l'hébreu : *Kadès*. Il y a toute apparence que par ce mot, la loi voulait désigner les infâmes victimes d'une impudicité monstrueuse, qui sont souvent appelées, dans l'Ecriture, *des efféminés* : c'est dans ce sens que la version Samaritaine a traduit le texte hébraïque, et les meilleurs interprètes s'accordent à reconnaître que telle est, en effet, la véritable pensée du législateur (2).

Enfin, pour inspirer encore aux fils et aux filles d'Israël une horreur plus profonde de la prostitution, le législateur ajouta cette disposition : « le bâtard, c'est-à-dire celui qui est né d'une *femme prostituée*, n'entrera

---

(1) Non erit meretrix de filiabus Israël, nec scortator de filiis Israël. (Deuter. XXIII, 17).

(2) 3. Lois, XIV. 24. XV. 12. XXII. 47. XXIII. 7. — Non sines vivere *cynedum*. (Vers. Samarit.)—Scortator verti potest *scortum masculum*, putà cynedus, sive puer pathicus. (Cornel. à Lapid., D. Calmet.)

point dans l'assemblée du Seigneur jusqu'à la dixième génération (1). »

C'était une espèce d'interdiction des droits civils et politiques, prononcée contre les hommes qui descendaient des *prostituées*.

Mais c'est surtout les attentats aux mœurs *contre nature*, que Moyse avait flétris avec une indignation vraiment éloquente. Après avoir énuméré tous les cas qui pouvaient se présenter, et que nous nous abstenons de reproduire, il avait dit : « Vous ne vous souillerez point par toutes ces choses, dont se sont souillées toutes les nations que je chasserai de devant vous, et dont cette terre a été elle-même souillée. Je punirai les crimes de cette terre, afin qu'elle *vomisse* hors de son sein ses habitants. Gardez mes lois et mes ordonnances, et que ni les Israélites, ni les étrangers qui voyagent parmi vous, *ne commettent aucune de ces abominations* (2). »

---

(1) Non ingredietur mamzer, hoc est *de scorto natus*, in ecclesiam Domini usque ad decimam generationem. (Deuter. XXIII. 2).—Les Septante, l'Arabe, et la plupart des interprètes traduisent de même : *ex meretrice*. (Bibl. Polygl. et Max. bibl. patr.)

(2) Lévit. XVIII, 22. 23. 24. 25. 26. XX. 22. 23. — Voir, dans le même sens Josèphe, (Rép. à Appion, liv. 1. ch. 10,) et Philon, de spécial. legib.

Quelles étaient les peines prononcées contre ceux qui violaient ces lois ?

Ces peines étaient diverses.

Philon dit que les femmes de mauvaise vie devaient être *lapidées*, selon la loi : cette assertion n'est peut-être pas dénuée de fondement, puisque la fille du prêtre devait être brûlée vive, dans le cas où, — sans même se livrer à la prostitution, — elle était surprise en flagrant délit de fornication.

Il est certain que, par cela seul que la prostitution était expressément interdite, ceux qui transgressaient la loi, sous ce rapport, ne pouvaient rester impunis : on devait, au moins, ainsi que nous l'avons précédemment expliqué, faire subir aux prostituées *israélites* la peine de la flagellation, et appliquer des peines plus rigoureuses aux prostituées *étrangères;* mais la loi punissait *de la peine de mort* tous ceux qui se rendaient coupables d'actes contraires *aux fins naturelles*, et un seul acte isolé de cette nature suffisait pour entraîner cette peine (1).

Nous n'insisterons pas sur toutes ces pénalités, parce que si, sous l'empire de la loi de Moyse, il était nécessaire de les bien déter-

(1) Philon, de special. leg. præcept. 6 et 7.--Levitiq. XX. 13. 16. XXI. 8. XIX. 20. 21.

miner, pour les appliquer, cette nécessité n'existe plus aujourd'hui : le système pénal adopté par le Pentateuque, n'étant plus en harmonie avec les principes du christianisme, il n'est pas possible aux législateurs modernes, d'y puiser, sous ce rapport, des enseignements utiles.

Nous n'entreprendrons pas davantage de rechercher si toutes ces lois qui interdisaient la prostitution, en général, ont toujours été bien exécutées par les Israélites, durant toutes les phases de leur histoire : nous aurions peut-être, à cet égard, de tristes aveux à passer (1).

Mais ce que nous tenons à mettre bien en lumière, ce sont les *principes*.

Il est certain que la loi de Moyse avait posé *ces principes* avec une sûreté, une précision et une sagesse qui, — *pour cette époque*, — seraient difficiles à comprendre, si l'on écartait l'idée d'une inspiration divine. Aujourd'hui, après plus de trois mille ans, il n'y aurait encore rien à y changer.

Qu'importe, au surplus, que les Israélites

---

(1) Ad Judæos quoque dimanâsse tum puerorum tam puellarum *prostibula* colligitur ex. 3. reg. 24. IV. 23. 7. 2. mach. IV. 12. V.

aient négligé d'exécuter cette loi? L'ignorance et les passions des hommes n'ont qu'un temps, mais les principes sont éternels.

Entendons-nous, d'abord, sur *les principes :* nous ne tarderons pas, ensuite, à nous mettre d'accord pour leur application.

CHAPITRE V.

De la comparaison de l'Ancien Testament, avec les législations et les philosophies payennes, en matière de polygamie, de divorce et de prostitution.

Ceux qui voudront comparer attentivement les idées du législateur des Hébreux, sur ces matières, avec les idées des législateurs et des philosophes antérieurs à Jésus-Christ, devront s'apercevoir que, tandis que Moyse est illuminé déjà d'un rayon de la sagesse éternelle, les législateurs et les philosophes du paganisme marchent encore dans les ténèbres les plus épaisses, et viennent se heurter, tour à tour, à des erreurs qu'on n'oserait plus soutenir aujourd'hui.

Ainsi, par exemple, s'ils comparent les idées de l'Ancien Testament, en matière de

mariage, avec celles du sage Socrate, du sage Zénon et de tant d'autres sages, ils seront forcés de confesser, d'abord, que le système de la communauté des femmes, — si fort préconisé par ces derniers, — n'est pas précisément aussi pur que celui qui a été adopté par le pentateuque.

S'ils comparent les idées de l'Ancien Testament, en matière de polygamie, avec celles des différents peuples, ils devront avouer que personne, si ce n'est Moyse, n'a pris soin d'interdire le mariage avec un grand nombre de femmes, *(plurimas)*, et n'a considéré comme un acte coupable la possession simultanée de deux sœurs, dont l'une aurait le titre de femme principale, et l'autre de concubine. S'ils font cette comparaison, en matière de divorce, ils reconnaîtront que personne, — si ce n'est Moyse — n'a eu l'idée de proclamer qu'une femme répudiée ne pourrait plus retourner avec son premier mari, quand elle aurait appartenu à un autre homme, *même après un mariage régulier*, parce qu'elle aurait été souillée, et aurait commis une espèce d'adultère.

S'ils mettent en regard les doctrines de Solon et de Lycurgue, de Socrate, d'Aristote, de Cicéron, et de tous les écrivains grecs et latins, avec celles du législateur des Hébreux,

en matière de prostitution, ils baisseront, certainement, les yeux, et ne voudront plus soutenir la comparaison.

Ce qui les frappera, surtout, c'est l'ensemble des mesures que le législateur des Hébreux avait prises, pour supprimer toute espèce de relations charnelles en dehors du mariage, et qui sans constituer la prostitution proprement dite, rentrent dans la classe des attentats contre les mœurs qu'on appelle la fornication simple.

Ainsi, un homme séduisait-il une jeune fille qui n'était point encore fiancée? il devait l'épouser, ou payer autant d'argent qu'il en fallait, d'ordinaire, pour la marier. La déshonorait-il par la violence? il devait non seulement l'épouser, ou la doter plus largement, mais s'il l'épousait, il ne pouvait plus la répudier. Une fille se laissait-elle corrompre avant de se marier? si elle épousait un autre que le corrupteur, elle pouvait encourir non seulement la honte d'une condamnation, mais encore le dernier supplice.

Avec de pareilles dispositions contre la prostitution et même contre la simple fornication, Moyse avait tellement fortifié le mariage, purifié le célibat, et assaini les mœurs, qu'aucun autre peuple de la terre n'aurait pu supporter, *à cette époque*, une législation

relativement aussi parfaite : on voit, que *l'auteur du Pentateuque* a eu la volonté bien arrêtée de faire des Hébreux un peuple à part, un peuple choisi, de lui inculquer des idées de piété, de justice, de sagesse, de gravité et d'austérité de mœurs, telles qu'on n'en rencontrait pas encore chez les autres hommes, de le façonner, de l'instruire, de le former, et d'en faire un jour *l'instituteur du genre humain.* Cette volonté qui apparaît dans tous ses actes, éclate jusque dans ses paroles : « Si vous écoutez ma voix, disait-il, si vous gardez mon pacte, vous serez le seul d'entre tous les peuples que je posséderai comme mon bien propre, car toute la terre est à moi. — Vous serez saints, parce que je suis saint, et je vous ai séparés des autres peuples pour que vous soyez à moi. — *Vous serez pour moi un royaume sacerdotal et une nation sainte.* — Vous êtes, répétait-il, un peuple saint, et consacré au Seigneur votre Dieu : le Seigneur votre Dieu vous *a choisis*, afin que vous fûssiez le peuple qui lui fût propre et particulier d'entre tous les peuples qui sont sur la terre (1). »

---

(1) Eritis mihi peculium de cunctis populis, et vos eritis mihi in regnum sacerdotale et gens sancta. (Exod. XIX. 5. 6). — Lévit. XX. 26. — *Te elegit* Dominus tuus ut sis ei populus peculiaris de cunctis populis qui sunt supra terram. (Deuter. VII. 7. XIV. 2).

Ce n'est ni dans les livres de l'Inde, ni dans les livres de la Chine, ni dans les livres de l'Egypte, ni dans les livres de la Grèce, ni dans les livres de Rome, qu'on peut trouver une aussi grande pensée.

Oui certes, pour concevoir la pensée de faire d'un peuple *un royaume sacerdotal et une nation sainte*, il faut être grand !...

Nous ne voulons rien dire d'excessif, parce que le défaut de mesure fait perdre le terrain que la modération et le bon sens peuvent gagner, mais il nous sera peut-être permis de dire, — après avoir transcrit ces dernières paroles, — que refuser à l'Ancien Testament un caractère exceptionnel de grandeur, et au peuple Israélite, une mission providentielle distincte parmi les peuples, ce serait vouloir fermer les yeux à l'évidence.

Pourquoi ces différences considérables entre le droit hébraïque et le droit payen ?

Parce que l'objectif du législateur a changé.

L'objectif du législateur, chez les payens, c'est l'homme créé *à la ressemblance des animaux ;* l'objectif du législateur, chez les Hébreux, c'est l'homme *créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.* Il n'était pas donc possible que le législateur des payens s'entendît avec le législateur des Hébreux.

Mais nous ne sommes pas au bout de nos étonnements, et Jésus-Christ va nous révéler d'autres idées qui vont encore s'éloigner davantage de tous les systèmes de législation et de philosophie du paganisme.

SECTION TROISIÈME.

DROIT CHRÉTIEN.

CHAPITRE Ier

Exposé préliminaire.

Longtemps avant la naissance et la prédication de Jésus-Christ, le bruit s'était répandu dans l'Orient, que des hommes *partis de la Judée* s'empareraient du gouvernement du monde, vers le temps de Vespasien, c'est-à-dire vers le commencement de l'ère chrétienne.

Comment ce bruit avait-il pris naissance ? Avait-il été amené par un de ces pressenti-

ments singuliers qui ressemblent, parfois, à des communications de l'Esprit de Dieu à l'esprit de l'homme? provenait-il de la lecture des livres de Moyse, qui avait prédit que le sceptre ne sortirait pas de Juda, jusqu'à l'arrivée de Celui qui serait « *l'attente des nations ?* » S'appuyait-il sur les prophéties de David, qui avait parlé de l'avénement d'un *libérateur*, dont la domination devait s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre ? reposait-il sur d'autres prophéties qui disaient que le Messie naîtrait *à Béthléem*, que le Seigneur des armées ébranlerait le ciel et la mer, et tout l'univers, et remplirait les nations de sa gloire ? N'était-il pas plutôt fondé sur ce passage, vraiment extraordinaire, d'Isaïe : « J'éleverai un signe au milieu d'eux; j'en choisirai quelques-uns qui auront été sauvés, pour les envoyer vers les nations de la mer, en Afrique, en Lydie, parmi les peuples armés de flèches, dans l'Italie, dans la Grèce, dans les îles les plus reculées, vers des hommes qui n'ont point entendu parler de moi, et ils annonceront ma gloire aux nations ! (1). »

C'est un problème que nous ne chercherons

---

(1) Genèse 49. 10. — David. Ps. 115. 8. — 56. 4. — 71. 8, — 41. 1. 2. 27. — Michée, 4. 1, 2, 3. — 5. 2. 3. 4. 5. Aggée, 2. 6. 7. 8. et Isaïe 66. 19.

pas à résoudre ; mais un écrivain qui n'est pas suspect de partialité en faveur du christianisme, et qui écrivait sous le règne d'Adrien, — l'historien Suétone, — a laissé échapper ces paroles : « C'était, dit-il, une antique et ferme croyance, dans l'Orient, que l'empire du monde appartiendrait, vers ce temps, *à des hommes venus de la Judée* (1). »

Quand les apôtres, qui arrivaient précisément de la Judée, se présentèrent chez les différents peuples, au nom du libérateur annoncé par les prophéties de l'Orient, il y eut, d'abord, un vif sentiment de curiosité : mais quand on apprit que ce libérateur, qu'on croyait voir apparaître sous les traits d'un conquérant redoutable ; n'était autre que Jésus crucifié sur le Golgotha, et que ce conquérant avait eu la pensée de s'emparer du gouvernement du monde par une doctrine nouvelle, la curiosité fit bientôt place à un sentiment de moquerie et de dérision.

Quoi ? — s'écriait-on de toutes parts, — ils prétendent que nous, les législateurs, les philosophes, les sages, qui avons suivi les traditions de l'humanité pendant des milliers d'années, nous ne connaissons pas les hom-

(1) Percrebuerat Oriente vetus et constans opinio ut, eo tempo.e, Judæâ profecti rerum potirentur. (Suetone, vie de Vespasien, § 4.)

mes, et nous n'entendons rien à la direction des affaires humaines ? Ils prétendent qu'eux seuls possèdent les véritables principes, et veulent substituer une civilisation nouvelle à notre vieille civilisation ?

— Ils sont fous !

Et en effet, dans l'Afrique, dans la Lydie, dans l'Italie, dans la Grèce, dans les îles les plus reculées, chez tous les anciens peuples énumérés par le prophète, quand on entendait les apôtres expliquer l'Evangile, on pouvait avoir cette opinion : ils annonçaient une doctrine qui était en contradiction avec la plupart des idées reçues, et paraissait, — sinon dangereuse, — au moins tout-à-fait disproportionnée avec la nature humaine ; ils tendaient à faire abandonner un ensemble d'institutions civiles et religieuses, qui avaient pour elles l'approbation de tout ce qu'il y avait d'hommes puissants dans le monde, l'adhésion des masses, et la sanction du temps. — Si ce n'était pas de la folie, c'était quelque chose qui semblait bien s'en rapprocher.

A cette accusation, que pouvaient répondre les apôtres ?

Ils pouvaient répondre que ce qui avait été considéré jusqu'à présent comme la *sagesse*, n'avait été qu'une aberration de la raison

humaine abandonnée à ses propres forces, tandis que ce qu'ils appelaient leur *folie*, c'est-à-dire la folie de Jésus-Christ crucifié, c'était la véritable, l'éternelle, l'immuable sagesse de Dieu, restée inconnue aux hommes, et qui était destinée à détruire et à remplacer les œuvres de la fausse sagesse humaine : enfin, ils pouvaient répondre que s'ils n'étaient que des hommes obscurs, faibles, pauvres et ignorants, pour lutter contre les docteurs et contre les sages, c'est que Jésus-Christ avait voulu faire éclater, d'une manière plus visible, l'intervention de la puissance de Dieu, dans le succès de la mission dont il les avait chargés.

C'est, en effet, ce que les apôtres répondirent.

Nous avons le texte même de la réponse de saint Paul, et nous allons citer ce texte tout entier, parce qu'aucun commentaire ne pourrait jamais en égaler la hardiesse et la profondeur :

« La prédication de la croix, dit saint Paul, est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous, qui sommes sauvés, elle est la puissance de Dieu. Car, il est écrit, j'abolirai la sagesse des sages, et j'anéantirai la science des intelligents. Où est le sage, où est le scribe, où est le docteur profond du siècle?

Dieu n'a-t-il pas fait voir que la sagesse de ce monde n'était qu'une folie ? car puisque, par cette sagesse, le monde n'a point connu Dieu, il a plu à Dieu de sauver, par la folie que nous prêchons, ceux qui croiraient. Les Juifs demandent des miracles, et les Grecs cherchent la sagesse, mais pour nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un scandale aux Juifs, et une folie aux Grecs. Mais pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, Christ est la puissance de Dieu, et la sagesse de Dieu. Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes. Considérez, mes frères, qui vous êtes, vous que Dieu a appelés : il n'y a pas parmi vous ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles, (*non multi potentes, non multi nobiles.*) Mais Dieu a choisi les choses folles du monde, pour confondre les sages, et Dieu a choisi les choses faibles du monde, pour confondre les fortes. Et Dieu a choisi les choses viles du monde, et les plus méprisées, même celles qui ne sont point, *pour anéantir celles qui sont*, afin que personne ne se glorifie devant lui... Ma parole et ma prédication n'ont point consisté dans les discours pathétiques de la sagesse humaine, mais dans une démonstration d'esprit et de vertu : (*in osten-*

sione spiritûs et virtutis), or, nous prêchons la sagesse entre les parfaits, une sagesse non de ce monde, ni des princes de ce monde, qui vont être anéantis ; mais nous prêchons la sagesse de Dieu qui était un mystère, une chose cachée, que Dieu avait destinée, avant les siècles, pour notre gloire, et qu'aucun des princes de ce monde n'a connue : car, *S'ils l'eussent connue, ils n'auraient jamais crucifié le Seigneur de gloire*. Mais comme il est écrit : Ce sont des choses que l'œil n'avait point vues, que l'oreille n'avait point entendues, *et qui n'étaient point venues dans l'esprit de l'homme*, et que Dieu avait préparées à ceux qui l'aiment, Dieu nous les a *révélées*. » Et saint Paul termine cette magnifique explication, par ces mots : « Que personne ne s'abuse soi-même : si quelqu'un d'entre vous pense être sage en ce monde, qu'il devienne *fou*, pour devenir *sage*. *Car la sagesse de ce monde est une folie devant Dieu :* et aussi, il est écrit : c'est lui qui surprend les sages dans leurs finesses (1). »

N'avions-nous pas raison de dire qu'aucun commentaire ne pouvait atteindre la profondeur et la hardiesse de ces paroles ? est-il

(1) Stultus fiat ut sit sapiens : sapientia enim hujus mundi stultitia est apud Deum (I. Cor. 3.—Ch. 1. 2. 3).

possible de dévoiler, en moins de mots, l'inanité de la science des payens ? La prédiction de la ruine, — plus ou moins lente, mais inévitable, — d'une civilisation fondée sur de faux principes, n'est-elle pas assez claire ? La nouveauté de la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est-elle pas assez énergiquement affirmée ? Enfin, les événements qui se sont accomplis, depuis les apôtres, n'ont-ils pas prouvé que la sagesse des anciens sages n'était qu'une folie, et que c'était, comme le disait saint Paul, la folie de la croix qui était la véritable sagesse ?

Qui pourrait aujourd'hui le méconnaître ?

Les sociétés dans lesquelles nous vivons, ne sont encore, sur beaucoup de points, que l'ébauche des sociétés qui sont en voie de formation, sous l'influence des principes du christianisme, mais les principaux traits qui caractérisaient la physionomie des sociétés anciennes ne sont déjà plus reconnaissables, et l'ébauche est visiblement marquée du sceau et de l'empreinte de Jésus-Christ.

Mais parmi les réflexions que faisait saint Paul, il en est une que nous devons principalement noter, parce qu'elle montre l'abîme qui sépare le paganisme du christianisme, et la distance qui existe même entre le Nouveau

et l'Ancien Testament. C'est celle-ci : *Nous prêchons la sagesse entre les parfaits* (1). »

C'est parce que Jésus-Christ et les apôtres prêchaient la sagesse *entre les parfaits*, que les sages du paganisme et de la Judée, qui n'avaient jamais entendu parler de cette sagesse, considéraient les réformes qu'ils indiquaient, et qui ont déjà réussi, comme des folies : c'est parce que le christianisme prêche la sagesse *entre les parfaits*, que les sages de nos jours, — chrétiens de nom, mais encore juifs ou payens par les traditions et les idées, — et qui ne comprennent pas la perfection en dehors de ce qui existe, considèrent comme des utopies irréalisables les réformes indiquées par Jésus-Christ et les apôtres, et qui restent à faire.

Quelles sont ces réformes ?

C'est ce que nous nous proposons d'indiquer.

Nous allons, d'abord, démontrer que l'idée d'abolir, en même temps, la polygamie, le divorce et la prostitution, a été une des folies de la croix, et que cette folie était, pourtant, si sage et si raisonnable que nous avons aboli déjà, non - seulement la polygamie, *mais*

(1) Loquimur sapientiam inter perfectos (1 Cor. 2. 6.)

même le divorce : nous allons démontrer en second lieu, qu'après avoir fait ces deux réformes, il faut encore que nous marchions en avant dans la voie qui nous a été tracée par le christianisme, et qu'un des premiers progrès qui restent à accomplir, c'est d'abolir la prostitution.

CHAPITRE II.

Textes du Nouveau Testament sur l'abolition du divorce.

On trouve dans l'évangile de saint Mathieu, dans celui de saint Marc, dans celui de saint Luc, dans les épîtres de saint Paul, et dans les canons des apôtres, plusieurs textes desquels il résulte que Jésus-Christ a formellement aboli le divorce.

Ces textes sont trop importants, et ont donné lieu à trop de controverses, pour qu'il ne soit pas nécessaire de les citer intégralement : — nous les citerons, d'ailleurs, par ordre de dates.

Le premier évangile qui a été publié est l'évangile de saint Mathieu : Il a été écrit, dans la Judée, en langue hébraïque, et était principalement destiné aux Juifs.

Dans cet évangile, saint Mathieu rapporte que Jésus se voyant, un jour, suivi d'une grande multitude de peuple, accourue de la Galilée, de la Décapole, de la Judée, et des contrées situées au-delà du Jourdain, s'assit sur une montagne, et qu'entr'autres paroles, il prononça celles-ci :

« Il a été dit : Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui remette le libelle de répudiation. Mais *moi*, je vous dis : que tout homme qui renvoie sa femme, excepté dans le cas de fornication, la fait devenir adultère, et que celui qui épouse une femme renvoyée, commet l'adultère. (1)

Quel est le sens exact de ces paroles ?

Jésus-Christ disait, d'abord, que les maris n'avaient point le droit de renvoyer leurs femmes, *pour toute espèce de cause*, — comme on le croyait généralement, chez les Juifs eux-mêmes, — mais seulement *pour une seule cause*, à savoir la fornication ou l'adultère, parce que la fornication d'une femme mariée constitue toujours un *adultère*.

Jésus-Christ disait, en second lieu, qu'en les renvoyant, les maris exposaient leurs

---

(1) Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii : ego autem dico vobis quia omnis qui *dimiserit* uxorem suam, — *exceptâ fornicationis causâ*, — facit eam mæchari : et qui *dimissam* duxerit, adulterat. St. Math. V. 31. 32).

femmes à contracter un nouveau mariage, et que, même dans ce cas, ce second mariage constituerait encore un adultère : Enfin, et réciproquement, il ajoutait que si les hommes eux-mêmes, — dont la loi de Moyse n'avait pas parlé, — épousaient une femme *renvoyée ou répudiée*, ils commettraient aussi un adultère, dans le cas, (sous-entendu), — où le premier mari de cette femme vivrait encore.

Sans doute, il ne disait pas *encore*, en termes formels, que le mariage n'était jamais dissous par la répudiation ou le divorce, et que, par suite, l'un des époux, — même après le divorce, — ne pouvait jamais se remarier, *du vivant de l'autre*, mais il le disait en termes tout-à-fait équivalents : en effet, pourquoi un homme commettrait-il un *adultère*, en épousant une femme répudiée, si cette femme n'était pas encore mariée, ou si le lien de son mariage ne subsistait pas encore après cette répudiation ?

Si le mariage de la femme répudiée ne subsistait pas encore, est-ce que l'homme libre qui l'épouserait, pourrait commettre un adultère? évidemment, non : Donc, en disant que la femme qui était répudiée commettrait un adultère, en se ramariant, il disait implicitement que son précédent mariage n'était pas dissous par la répudiation.

Mais pourquoi Jésus-Christ le disait-il en termes équivalents, au lieu de le dire en termes formels?

Par une excellente raison, qu'il est aisé de comprendre.

Il parlait à des Juifs très-attachés à leur législation, et, surtout, très-partisans du divorce, dont ils croyaient avoir le droit d'user, *pour toute espèce de cause* : Il était entouré d'une foule d'hommes plus attirés vers lui par ses miracles que par la sublimité de sa doctrine, et il ne faisait encore que *commencer son enseignement* : on comprend que; dans ces circonstances, il était obligé de s'exprimer avec ménagement, d'insinuer sa pensée plutôt que de la mettre trop brusquement en lumière, et de la laisser deviner par la méditation, plutôt que de l'accuser avec dureté,— afin de ne pas rebuter les esprits.

L'occasion de revenir sur ce sujet, et de fournir à ses auditeurs des éclaircissements plus complets, ne tarda pas à se présenter.

Un jour, après avoir quitté la Galilée, et atteint les limites de la Judée au-delà du Jourdain, Jésus-Christ se trouvait encore suivi par des foules nombreuses, et guérissait des malades, lorsque des Pharisiens s'approchèrent de lui, pour le tenter, c'est-à-dire pour le surprendre dans ses réponses, et lui deman-

dèrent « *s'il était permis de renvoyer sa femme pour toute espèce de cause ?* » (1)

Disons, d'abord, ce qu'étaient les Pharisiens.

Les Pharisiens étaient des Juifs qui se distinguaient des autres par la manière de vivre dont ils faisaient profession : ils avaient un grand crédit sur le peuple, à cause de l'apparence de leur piété, de l'austérité de leurs mœurs, et de l'estime particulière dont ils jouissaient auprès des grands : Ils passaient, surtout, pour connaître mieux que personne les lois et les traditions de leur pays.

La question qu'ils faisaient à Jésus-Christ était fort embarrassante : s'il répondait qu'on pouvait renvoyer sa femme *pour toute espèce de cause*, il soulevait aussitôt contre lui les disciples de l'école de Samaïas, qui n'admettaient pas cette interprétation ; s'il disait, au contraire, qu'on ne pouvait renvoyer sa femme que pour *cause d'adultère*, il mécontentait tous les partisans de la doctrine de Hillel, qui permettaient de la renvoyer *pour toute espèce de cause* : dans un cas, comme dans l'autre, il s'attirait des ennemis ardents, irréconciliables, et disposés à mettre tout en œuvre pour le déconsidérer et pour le perdre.

---

(1) « Si licet homini dimittere uxorem *quâcumque ex causâ ?* » St. Mathieu, ch. XIX. 1 et suiv.)

Il fallait donc à Jésus-Christ une immense sagesse, et une sûreté d'esprit merveilleuse pour affirmer sa doctrine, sans tomber dans les piéges qui lui étaient tendus : il eut cette sagesse et cette sûreté d'esprit.

« *N'avez-vous pas lu*, répondit-il, que celui qui créa l'homme, dès le commencement, les créa mâle et femelle, et dit : Pour cette raison, l'homme abandonnera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils seront deux dans une seule chair. Ainsi, *ils ne sont plus deux mais une seule chair : que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a joint ! (1).* »

Les prémisses de ce raisonnement étaient inattaquables.

C'était, en effet, Moyse lui-même qui avait donné dans la *Genèse*, l'explication du mariage, et il n'était pas possible de contester le principe que le mari et la femme ne formaient *qu'une seule chair :* sur ce point, les Pharisiens furent obligés de garder le silence.

Mais Jésus-Christ ajoutait qu'une fois que cette union solennelle avait été régulièrement contractée, c'est-à-dire placée sous les auspices de *Dieu*, il n'était plus au pouvoir de

(1) Itaque jam non sunt duo, *sed una caro. Unum corpus*, (dit la version Syriaque.)—Quod Deus conjunxit, homo non separet.— (St. Math. XIX. 5. 6.)

l'*homme* de la rompre : ici, la conclusion ne découlait plus nécessairement des prémisses, puisque la loi de Moyse avait autorisé elle-même *le divorce.*

Les Pharisiens ne manquèrent pas de faire cette objection.

— S'il faut entendre ces paroles de Moyse, en ce sens que le mariage, une fois qu'il a été régulièrement contracté, ne peut plus être dissous que par la mort et non par *le divorce* c'est-à-dire par la volonté de l'homme, pourquoi donc, — reprirent-ils, — Moyse a-t-il permis de donner le libelle *du divorce*, et de renvoyer sa femme? (1).

— « C'est, leur répondit Jésus, à cause de la dureté de votre cœur, que Moyse a permis de renvoyer sa femme : mais il n'en a pas été ainsi *au commencement*. Aussi, je vous dis que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est en cas de fornication, et *en épouse une autre*, commet un adultère, et celui *qui épouse* une femme renvoyée par son mari, commet aussi un adultère (1). »

---

(1) Quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii, et dimittere. (XIX. 7.)

(1) Dico autem vobis quia quicumque dimiserit uxorem, nisi ob fornicationem, *et aliam duxerit*, mæchatur, et qui dimissam duxerit mæchatur. (St. Mathieu, XIX, 3.)

C'est comme s'il avait dit :

C'est parce que Moyse, connaissant vos caractères et vos mœurs, redoutait vos violences à l'égard de vos femmes, — si vous aviez été contraints de les garder, — qu'il vous a permis le divorce. Quand il a donné des lois à vos pères, il a pensé qu'il valait mieux déroger, *temporairement*, au principe de l'indissolubilité du mariage, que d'exposer de faibles et malheureuses créatures à des brutalités, et peut-être à la mort : mais soyez bien convaincus que c'est le mariage d'Adam et d'Eve qui, dans la volonté du Créateur, doit servir de type à tous les mariages : Le temps est venu de proclamer de nouveau cette loi, de la rétablir, de l'enseigner aux hommes, d'appeler toutes les nations à la pratiquer : Et c'est pourquoi je vous dis que le mariage est indissoluble !....

En entendant cette réponse, les disciples de Jésus-Christ eux-mêmes éprouvèrent un si profond étonnement, qu'ils laissèrent échapper ces paroles : « Si la condition d'un homme est telle vis-à-vis de sa femme, *il n'est pas avantageux de se marier.* » (1)

---

(1) Dicunt ei discipuli ejus, si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere (St. Math. XIX. 10.)

Cette opinion était, sans doute, bien exagérée, ainsi que l'expérience l'a démontré, mais elle prouve combien le mariage, tel qu'il a été établi, ou plutôt *rétabli* par Jésus-Christ, leur paraissait une chose nouvelle, et présentait, à leurs yeux, un caractère différent de celui qui était connu et pratiqué chez les anciens.

Nous devons faire remarquer, ici, que tous ces détails se trouvent dans le même évangéliste *saint Mathieu*, qui a expliqué ainsi, lui-même, le sens et la portée des premières paroles prononcées par Jésus-Christ, dans le sermon sur la montagne.

Après l'évangile de saint Mathieu, parut, *à Rome*, — l'évangile de saint Marc, écrit en langue grecque, sous la dictée, ou au moins, avec l'approbation de saint Pierre dont il était le disciple.

Saint Pierre avait entendu, comme saint Mathieu, les discours de Jésus-Christ sur la montagne, les paroles qu'il avait prononcées sur le divorce, et sa réponse aux Pharisiens : Il est donc certain que si le sens des paroles rapportées par saint Mathieu pouvait paraître encore obscur, sur quelques points, nous devrions trouver des éclaircissements précieux dans saint Marc, qui écrivait non plus pour des Juifs, mais pour des payens.

Saint Marc reproduit, d'abord, mot pour

mot, la question des Pharisiens à Jésus-Christ, et la réponse de Jésus-Christ à ces derniers : Il répète, notamment, que l'homme et la femme ne sont plus deux, mais *une seule chair*, et que l'homme ne peut plus séparer ce que Dieu a joint; et il ajoute :

« Etant dans la maison, ses disciples l'interrogèrent de nouveau sur la même chose, et il leur dit : Si un homme renvoie sa femme *et en épouse une autre*, il commet un adultère vis-à-vis de la première, et si une femme renvoie son mari, *et en épouse un autre*, elle commet un adultère (1).

On voit que l'évangéliste St. Marc exprime exactement la même idée que saint Mathieu. Il y ajoute seulement un nouveau détail : c'est que, quand les Pharisiens furent partis, les apôtres prirent Jésus-Christ à part, *dans une maison*, et le prièrent de s'expliquer de nouveau sur ce qu'il avait dit; et ce fut alors que le divin Maître leur fit la même réponse, en leur faisant comprendre que, soit qu'un mari renvoyât sa femme ou qu'une femme renvoyât son mari, ni le mari ni la femme ne pouvaient se remarier sans devenir adultères.

---

(1) Quicumque dimiserit uxorem suam, *et aliam duxerit*, adulterium committit super eam, et si uxor dimiserit virum suum, *et alii nupserit*, mœchatur. (St. Marc, X. 1 à 12.)

Saint Luc, disciple et compagnon de saint Paul, a écrit l'évangile qui porte son nom, *après celui de saint Marc*, à Corinthe, et en langue grecque. Il déclare lui-même qu'il l'a écrit « *suivant le rapport de ceux qui depuis le commencement avaient vu de leurs propres yeux, et avaient été les ministres de la parole* (1). »

Cette déclaration a une grande importance.

Nous ne prétendons pas, sans doute, que l'évangile de S. Luc mérite plus de confiance que les autres évangiles, mais nous disons que *l'opinion de tous les hommes apostoliques* — recueillie et attestée par saint Luc, — doit être prise en grande considération par tous ceux qui veulent connaître exactement le sens des paroles de Jésus-Christ, rapportées par saint Mathieu et par saint Marc.

Or, voici les paroles de Jésus-Christ, d'après les témoignages de tous ceux qui l'ont vu et entendu :« Quiconque renvoie sa femme et *en épouse une autre*, commet l'adultère, et quiconque épouse celle que son mari a renvoyée, commet l'adultère (2).

Saint Luc affirme donc bien, en thèse géné-

---

(1) Sicut tradiderunt nobis qui ab initio ipsi *viderunt et ministri fuerunt sermonis*. (St. Luc. 1. 1. 2.)

(2) Omnis qui dimittit uxorem suam, et alteram ducit, mæchatur, et qui dimissam a viro ducit, mæchatur. (St. Luc. XVI. 18.)

rale, — comme saint Marc — que tout mariage de l'un des époux — soit que le mari ait renvoyé sa femme, soit que la femme ait renvoyé son mari, — est formellement interdit par Jésus-Christ.

Faut-il, maintenant encore, apporter le témoignage de l'apôtre saint Paul? — Rien n'est plus complet et plus décisif que ce témoignage, deux fois exprimé dans sa première épître aux Corinthiens, et dans son épître aux Romains.

« Quant à ceux qui sont mariés, écrit-il aux Corinthiens, ce n'est pas moi, mais le Seigneur qui leur fait ce commandement, que la femme ne *s'éloigne point de son mari*, ou que, si elle s'en éloigne, ELLE RESTE SANS SE REMARIER, ou se réconcilie avec son mari, et que le mari ne renvoie pas sa femme (1). »

Il faut ajouter aussitôt, comme le sens l'indique, d'ailleurs : ou que si le mari renvoie sa femme, *il reste aussi sans se marier*. Cette addition était, ici, d'autant plus superflue que l'homme est, sous le rapport du divorce, dans la même position que la femme, devant la loi de Jésus-Christ.

Enfin, saint Paul exprime encore l'idée de

(1) Quod si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari, et vir uxorem non dimittat. (1. Cor. VII. II.)

l'indissolubilité du mariage sous une autre forme, en disant : « une femme est liée à la loi *tant que son mari est vivant :* que si son mari meurt, elle devient libre; qu'elle se marie à qui veut, pourvu que ce soit selon le Seigneur. »

Dans son épître aux Romains qui est postérieur à l'épître aux Corinthiens, il dit encore : « Une femme est sous le pouvoir d'un mari, tant que le mari est lié à la loi ; si son mari meurt, elle est déliée de la loi du mari. C'est pourquoi, *tant que le mari vit,* elle est appelée adultère, *si elle va avec un autre homme. Si son mari est mort,* elle est dégagée de la loi du mari, et elle n'est pas adultère, si elle va avec un autre homme (1). »

Cette formule nouvelle reproduit, avec toute la netteté et toute l'exactitude possible, l'idée qui ressort de tous les textes des trois évangiles, et a le mérite d'écarter toutes les objections : on dirait que l'apôtre qui s'explique le dernier, et pour la dernière fois, sur cette question capitale, a voulu prévenir toutes les fausses interprétations qu'un examen super-

---

(1) Mulier alligata est legi, quanto tempore vire jus vivit. quod si dormierit vir ejus, liberata est. *cui vult nubat : tantum in domino.* (I. Cor. VII. 39.) — Quæ sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi : si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri ETC. (V. Rom. VII. 2. 3.)

ficiel pourrait faire naître, à l'occasion des textes ci-dessus cités.

Enfin, il reste à faire connaître deux documents — qui peuvent être considérés comme le résumé et le couronnement de tout ce qui a été dit : nous voulons parler des deux dispositions tirées des canons des apôtres, dont l'origine remonte, comme nous l'avons dit précédemment, aux premiers temps de l'ère chrétienne, et dont l'authenticité n'a jamais été contestée dans l'église latine.

La première est ainsi conçue : « Si un laïc, chassant sa propre femme, *en prend une autre*, — ou prend une femme *renvoyée par un autre*, qu'il soit privé de la communion. » (1)

Deux hypothèses sont prévues par ce canon :

Ou bien un laïc, engagé dans les liens du mariage avec une femme, lui remet un acte de divorce, et en prend une autre ; ou bien, un laïc, non marié, prend une femme qui, après avoir été mariée, a reçu le libelle du divorce : dans un cas comme dans l'autre, le laïc doit être frappé d'une peine.

La seconde, porte que celui qui a épousé

---

(1) « Si quis laïci laïcus uxorem propriam pellens,— alteram,—vel ab alio dimissam, duxerit, communione privetur. (Canon 48. Trad. de Denys le Petit.)

une femme *répudiée*, ou prostituée, ou esclave, ou comédienne, ne peut-être ni évêque, ni prêtre, ni diacre, ni appartenir, en aucune manière, à l'ordre sacerdotal. C'est l'application spéciale aux membres du clergé du principe général imposé à tous les laïcs, en y ajoutant encore quelques restrictions. (1)

Il est donc certain que saint Mathieu, saint Marc, saint Luc et saint Paul, les évangélistes, les apôtres, tous ceux qui ont recueilli les paroles de Jésus-Christ de sa propre bouche ou de la bouche de ceux qui avaient vécu avec ses disciples, ont compris qu'il avait aboli le divorce, ou ce qui est la même chose, qu'il avait proclamé *l'indissolubilité du mariage*, de la manière la plus absolue et sans aucune exception, durant toute la vie des deux époux.

Toute la doctrine de Jésus-Christ sur l'abolition du divorce est donc d'une clarté, d'une harmonie, et d'une précision qui semblent défier toutes les subtilités de la controverse.

Mais les hommes sont si facilement aveuglés par leurs intérêts, par leurs passions et par les préjugés des temps où ils vivent, qu'il leur est quelquefois impossible de comprendre les vérités les plus claires, et, dans les

---

(1) Canon. 16.

premiers siècles du christianisme, il est arrivé que des hommes de bonne foi ne se sont pas rendus un compte exact de la pensée de Jésus-Christ.

Nous devons faire connaître les controverses qui ont eu lieu.

CHAPITRE III.

Controverses sur saint Mathieu.

L'attention publique se porta naturellement, en Orient, sur l'évangile de saint Mathieu, qui était, — comme on vient de le dire, — le premier évangile authentique publié par un apôtre, et qui, écrit en langue hébraïque, devait être, par cela même, beaucoup plus répandu, dans ces contrées, que les autres évangiles et les épîtres de saint Paul, primitivement écrits dans les langues étrangères.

En s'attachant ainsi de préférence à cet évangile, la première impression, dans l'Orient, fut que si Jésus-Christ avait déclaré le mariage indissoluble, en règle générale, il avait fait exception à cette règle, *pour le cas d'adultère*, et que, par suite, l'époux innocent qui obtenait le divorce *pour cause d'adultère*,

et même l'époux coupable, pourraient se remarier avec d'autres.

Comment raisonnait-on, pour interpréter la loi de Jésus-Christ de cette manière?

On disait :

D'après saint Mathieu, Jésus-Christ a déclaré que celui qui renvoyait sa femme, « *excepté pour cause d'adultère*, » la faisait devenir adultère : donc, celui qui renvoie sa femme, *pour cause d'adultère*, n'est pas compris dans la loi qui interdit le divorce ; donc Jésus-Christ n'a fait que confirmer, en la précisant, la loi de Moyse qui permettait aux maris de renvoyer leurs femmes, *pour quelque chose de honteux* : Il a seulement voulu faire comprendre que, par ces mots, Moyse n'avait entendu autoriser le divorce que pour *la seule cause d'adultère*. (1)

Ce raisonnement s'accordait avec l'opinion d'un grand nombre de Juifs, parce qu'il se rapprochait de l'interprétation donnée par Samaïas. Il présentait, d'ailleurs, un moyen de conciliation avec ceux qui croyaient que l'application rigoureuse de la loi sur l'abolition du divorce était impossible ; enfin, il acquit

---

(1) Forsitan audax aliquis, et Judaïcus vir, adversans doctrinæ Salvatoris nostri, dicet : Jésus permittit uxorem dimittere, sicut Moyses, etc. (Origèn. in Math. XIV. 24.)

une telle autorité, qu'il fut adopté par presque toutes les églises d'Orient.

Il est encore admis, aujourd'hui, par quelques sectes chrétiennes qui existent dans l'Occident, et, notamment, par *les luthériens*.

Si nous n'avions pas, entre les mains, les documents de l'histoire ancienne et contemporaine qui établissent que ce raisonnement a été fait, nous ne pourrions pas y croire : rien, en effet, n'est plus faux, plus contraire au bon sens, plus opposé aux textes de saint Mathieu lui-même, et l'erreur est tellement manifeste, qu'on se demande, en y réfléchissant, si ceux qui l'ont commise, n'avaient pas envie de se tromper.

Nous disons, d'abord, que rien n'est plus contraire au bon sens.

Est-il possible d'admettre, raisonnablement, que Jésus-Christ, qui avait aboli le divorce, dans le cas de maladie incurable, de stérilité, de démence, de meurtre, d'empoisonnement, d'assassinat, et, en un mot, dans tous les autres cas les plus graves, aurait autorisé le divorce, dans le cas d'adultère, ou, ce qui est la même chose, aurait déclaré que le mariage serait dissous par l'adultère ?

Mais, autoriser le divorce *dans le cas d'adultère*, ne serait-ce pas, en quelque sorte, encourager l'*adultère* pour arriver au divorce?

N'y aurait-il pas des femmes qui seraient tentées de s'abandonner à une liaison criminelle, plutôt que de rester enchaînées dans les liens d'une union malheureuse? n'y aurait-il pas des maris qui seraient tentés de se rendre coupables eux-mêmes d'adultère, plutôt que de s'assujettir à l'indissolubilité d'un mariage avec une femme qu'ils n'aimeraient pas?

Un système de législation, si défectueux, ne saurait se concilier avec la sagesse de Jésus-Christ.

Dira-t-on que, chez les Juifs, l'adultère de la femme était puni de mort, et que Jésus-Christ n'avait pas à redouter que les femmes se livrassent à l'adultère pour obtenir le divorce, puisque la preuve de l'adultère aurait entraîné contre elles la peine capitale?

Mais il ne faut pas oublier que, contrairement à la loi de Moyse, Jésus-Christ pardonnait à la femme adultère, et que son système de législation, devant s'appliquer à tous les peuples, et subsister, sans changements, jusque dans les siècles les plus reculés, ne reconnaît d'autres pénalités que des pénalités spirituelles.

Cet argument tiré de la loi de Moyse n'a donc aucune valeur.

Nous disons, en second lieu, que ce raison-

nement est contraire aux textes de *saint Mathieu lui-même.*

Reprenons ces textes, et nous allons voir qu'ils ne présentent pas le sens qu'on veut leur donner.

Après avoir dit, *dans le sermon sur la montagne,* que celui qui renvoyait sa femme, excepté pour cause de fornication, la faisait tomber dans l'adultère, *saint Mathieu* ajoutait ces mots : « *et celui qui épouse une femme renvoyée commet un adultère.* ».

Méditons ces dernières paroles.

Supposons qu'une femme qui s'est rendue coupable d'adultère, et s'est fait répudier par son mari, veut se marier : Devrons-nous dire, *d'après ces dernières paroles*, que l'homme qui l'épousera du vivant de son prenier mari, commettra lui-même l'adultère ?

Assurément, puisque saint Mathieu dit que celui qui épouse une femme *renvoyée,* commet l'adultère, *sans distinguer pour quelle cause elle a été renvoyée* : donc le premier mariage de cette femme *adultère* subsiste encore après sa répudiation ; car, s'il ne subsistait pas après la répudiation, l'homme qui l'épouserait ne commettrait pas d'adultère ; donc le divorce, *même pour cause d'adultère,* ne dissout pas le mariage.

Ainsi, en n'interrogeant encore que ce pre-

mier texte de saint Mathieu, il n'est pas possible de soutenir l'opinion des Orientaux et des luthériens, sans mettre le dernier membre de la phrase en contradiction avec le premier : il doit paraître clair, en effet, que, si un homme ne peut pas épouser une femme renvoyée *pour adultère*, le mari qui renvoie sa femme *pour adultère*, ne peut pas lui-même dissoudre le mariage.

Mais pour savoir exactement ce que saint Mathieu a voulu dire, il ne faut pas interroger seulement le texte du sermon sur la montagne, il faut encore se rappeler le texte de la réponse de Jésus-Christ aux Pharisiens, et qu'il a rapporté dans un des chapitres suivants.

Ce texte est tellement décisif que nous devons le remettre sous les yeux :

« Je vous dis que quiconque renvoie sa femme, si ce n'est en cas de fornication, et *en épouse une autre*, commet un adultère, et que celui qui épouse celle qu'un autre a renvoyée commet aussi un adultère. (1)

Il y a dans la première partie de ce texte, deux hypothèses bien distinctes :

Dans la première hypothèse, il s'agit d'un mari qui *renvoie* sa femme pour cause d'adul-

(1) Saint Mathieu XIX. 3.

tère : la conclusion qu'il faut en tirer, c'est qu'il est permis de renvoyer sa femme pour cause d'adultère. Dans la seconde hypothèse, il s'agit d'un mari qui, après avoir renvoyé sa femme, pour cause d'adultère, *en épouse une autre*, et qui, par ce fait, commet lui-même un adultère : la conclusion qu'il faut en tirer, c'est donc que s'il est permis de renvoyer sa femme pour cause d'adultère, il n'est pas permis, — *même dans ce cas*, — d'en épouser une autre.

Ainsi, ce second texte de saint Mathieu explique le sens du premier.

L'idée de l'indissolubilité du mariage ressort tellement de l'évangile de saint Mathieu que, plus loin, il a soin d'ajouter encore que lorsque les apôtres entendirent la réponse de Jésus-Christ, ils manifestèrent le plus vif étonnement. Saint Mathieu, qui était lui-même un des apôtres, aurait-il exprimé cet étonnement, si Jésus-Christ n'avait fait que confirmer la loi de Moyse, en promettant le divorce pour cause d'adultère ?

Tout s'accorde donc à démontrer que le raisonnement des Orientaux et des luthériens est aussi contraire aux différents textes de saint Mathieu lui-même qu'au bon sens.

Mais, jusqu'à présent, nous n'avons pas encore parlé ni des évangiles de saint Marc et

de saint Luc, ni des épîtres de saint Paul et des canons des apôtres : en rapprochant ces textes de ceux de saint Mathieu, était-il possible de ne pas apercevoir que l'exception qu'ils cherchaient à introduire ne reposait sur aucun fondement?

Non !

Il faudrait, vraiment, se désespérer de voir qu'une pareille erreur, si facile à reconnaître, a pu s'établir, se propager, et se maintenir, durant des siècles, si la masse des hommes pouvait appliquer à la culture de l'esprit une partie du temps qu'elle est obligée de consacrer à ses intérêts matériels : mais quand la science n'est que le privilége du petit nombre, les erreurs de quelques-uns peuvent s'imposer longtemps à tous.

Il faut le dire, à l'honneur de l'Eglise latine, les pères et les conciles rivalisèrent d'efforts pour proscrire cette fausse interprétation.

Parmi les Pères, nous citerons seulement saint Ambroise, qui, se plaçant au point de vue des lois payennes, raisonnait ainsi :

« Ne renvoyez pas votre femme, disait-il, de peur de désavouer Dieu, qui est l'auteur de votre union. En effet, si vous devez tolérer et amender les défauts des autres, combien plus ne devez-vous pas supporter les défauts

de votre femme ? Celui qui renvoie sa femme la fait tomber dans l'adultère, car celle qui ne peut contracter un autre mariage, du vivant de son mari, peut sentir se glisser en elle le désir de pécher. Vous donc qui croyez à tort qu'on peut la renvoyer, vous êtes coupable de sa faute. Où la renverrez-vous, avec ses petits enfants, si elle est féconde? où conduirez-vous ses pas chancelants, si elle est déjà appesantie par les années ? Vous serez bien dur, si vous chassez la mère et gardez les enfants, de manière à ajouter à son humiliation le déchirement de ses entrailles. Vous serez bien dur, si, à cause de la mère, vous chassez aussi les enfants, lorsque ces enfants devraient plutôt racheter, auprès de leur père, la faute de leur mère. Qu'il est périlleux d'exposer aux séductions l'âge fragile d'une adolescente ! qu'il est barbare de délaisser la vieillesse de celle dont vous avez *défloré* la jeunesse ! Vous renvoyez votre femme selon les lois, mais vous ne la renvoyez *pas sans crime*. Vous pensez que cela vous est permis, parce que la loi humaine ne vous le défend pas, mais la loi divine vous l'interdit. Vous qui obéissez aux hommes, craignez Dieu. Ecoutez plutôt la loi du Seigneur, auquel obéissent ceux qui font les lois : « que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a réuni. » Ce n'est pas

seulement le précepte divin, c'est en quelque sorte l'œuvre de Dieu qui est détruite. Souffrirez-vous, je vous le demande, que vos enfants, durant votre vie, soient sous la dépendance d'un beau-père, ou que, du vivant de leur mère, ils soient sous la dépendance d'une belle-mère? Supposez, qu'après avoir été répudiée, elle ne se marie pas, ne doit-il pas vous être pénible, à vous qui êtes son mari, qu'elle vous garde sa foi? Supposez qu'elle se marie, c'est votre crime qui l'a poussée à cette nécessité, et ce que vous pensez être un mariage, n'est qu'un adultère. Qu'importe, en effet, que ce soit ouvertement, et en confessant son crime, ou que ce soit sous l'apparence d'un mari, que vous reconnaissez l'adultère: si ce n'est qu'il est encore plus grave d'avoir fait la loi du crime, que le vol à la foi conjugale. Mais peut-être, dira quelqu'un : comment Moyse a-t-il ordonné de donner le libelle du divorce, et de renvoyer sa femme? celui qui dit cela est un Juif; celui qui dit cela n'est pas un chrétien. Et, puisqu'il fait cette objection, ce qui est une objection contre le Seigneur, que ce soit le Seigneur lui-même qui réponde : « *c'est à cause de la dureté de votre cœur, dit-il, que Moyse a permis de remettre le libelle du divorce et de renvoyer vos femmes : mais il n'en fut*

pas ainsi au commencement » *Moyse a permis,* dit-il, *Dieu* n'a pas *ordonné*. La loi de Dieu date du commencement; quelle est la loi de Dieu? « *l'homme laissera son père et sa mère, et sera lié à sa femme, et ils seront deux dans une même chair.* » Donc celui qui renvoie sa femme scinde sa chair, et divise son corps ! (1) »

Parmi les conciles, nous nous bornerons à citer le concile général de Trente, qui ne fit, du reste, que résumer sur ce point, la doctrine des conciles précédents. Dans la 24e session, le concile prononça les canons suivants :

« Si quelqu'un dit qu'à cause de l'hérésie, ou *d'une cohabitation insupportable*, ou à cause de l'absence affectée d'un des époux, le lien du mariage peut être brisé, qu'il soit anathème.

» Si quelqu'un dit que l'Eglise erre quand elle a enseigné ou enseigne, selon la doctrine de l'Evangile et des apôtres, que le mariage ne peut être dissous par l'adultère de l'une ou l'autre des parties, et que l'une ou l'autre des parties, même celle qui est innocente,

(1) Ergo qui dimittit uxorem carnem suam scindit, dividit corpus. (St. Ambr. expos.)—Evang. sec. Luc. liv. 8. 55. 4. 5. 6. 7. — Voy. St. Clém. d'Alex. — Strom. liv. 2, § 23.—Hermas, liv. 2. 4. n° 1.—Athénaq. legat. pro Christ. n° 33.—St. Hilaire, in math. ch. 5. n° 22.

est obligée de demeurer dans le célibat, durant la vie de l'autre partie, et que celui ou celle qui se marie après le divorce commet un adultère, qu'il soit anathème (1). »

Il reste donc invinciblement démontré que Jésus-Christ a proclamé l'abolition du divorce, *même en cas d'adultère*, et déclaré que le mariage était, dans tous les cas, indissoluble jusqu'à la mort : pour ceux qui prétendent que le christianisme n'a rien inventé, et n'a fait que composer un corps de doctrine avec des principes déjà connus, hâtons-nous d'ajouter qu'aucun être humain n'avait encore compris le mariage de cette manière.

Oui, l'idée de l'abolition du divorce, ou de l'indissolubilité absolue du mariage, *pour tous les hommes*, est une idée qui n'a pas de précédents dans l'histoire de l'humanité, et nous pouvons mettre les adversaires du christianisme au défi de soutenir qu'elle a été répandue, pour la première fois, dans le monde, par un autre que Jésus-Christ.

---

(1) Concile d'Arles. (en 314), de Molève, (en 416), d'Angers, (en 453. 6e Canon), d'Orléans, (en 533 V.) Voir égalt. les épîtres décrétales de Sirice, Innocent, Léon, Étienne et Zacharie. — Gratien, 32. 9. 7. ch. 18.

CHAPITRE IV.

Textes sur l'abolition de la polygamie simultanée et successive.

Jamais, — on peut l'affirmer, — l'art de dire beaucoup de choses en peu de mots n'a été poussé plus loin que dans la Bible : ceux qui ont médité l'ancien et le nouveau Testament ont pu se convaincre souvent de cette vérité, mais nous allons en fournir, ici, une preuve saisissante, en montrant que les textes sur l'abolition du divorce contiennent implicitement l'abolition de la polygamie *simultanée*, et même, dans une certaine mesure, l'abolition de la polygamie *successive*.

Et, d'abord, quand Jésus-Christ rappelait ce qui avait eu lieu *au commencement*, et reproduisait ces paroles de la Genèse, « c'est pour cela que l'homme s'attachera à sa femme,

et qu'ils seront deux dans une seule chair, » il faisait bien comprendre que l'union d'Adam et d'Eve, c'est-à-dire *d'un seul homme et d'une seule femme*, devait être le type du mariage pour tous les peuples : et, par conséquent, il disait implicitement que l'union d'un homme marié, en même temps, à plusieurs femmes, ou d'une femme mariée en même temps à plusieurs hommes, était contraire à l'intention du Créateur.

Avec de pareilles unions, en effet, que deviendrait cette règle : *Ils seront deux dans une seule chair ?* on ne pourrait plus dire qu'ils seront *deux* dans une seule chair, puisqu'ils seraient *plusieurs*, et l'on arriverait ainsi, non plus à l'unité, mais à la promiscuité de chair.

Ainsi, pour tous ceux qui réfléchissaient un instant aux paroles prononcées par Jésus-Christ, il devenait déjà clair que, tout en répondant spécialement à la question sur le divorce, il donnait, en même temps, de l'institution du mariage une explication qui ne se conciliait plus avec la polygamie et la polyandrie, ou la pluralité simultanée des époux ou des épouses, dans le mariage chrétien.

C'est ainsi, que tout le monde l'avait

compris et devait nécessairement le comprendre (1).

Mais c'est surtout, dans les autres textes déjà cités, qu'apparaît visiblement l'abolition de la polygamie sous toutes les formes.

Reprenons l'un de ces textes, afin de raisonner plus clairement : « quiconque renvoie sa femme, — dit saint Luc, — et en épouse une autre, commet l'adultère, et quiconque épouse celle que son mari a renvoyée, commet l'adultère. » (2)

Si un mari, qui renvoie sa femme, et en épouse une autre, du vivant de la première, commet l'adultère avec cette seconde femme qu'il a, cependant, *épousée*, à bien plus forte raison commet-il encore l'adultère avec cette seconde femme s'il n'a pas renvoyé la première, de manière qu'il aurait la première et la seconde en même temps.

Ce raisonnement est de toute évidence.

Mais si, après avoir commis l'adultère, en épousant cette seconde femme, sans renvoyer la première, il en épousait une troisième ou

---

(1) A l'égard de la polygamie, ... il est indubitable que, *depuis la promulgation de l'Evangile*, elle est défendue. — Jesus-Christ, *par la loi Evangélique*, a rappelé le mariage à son institution primitive : Il a voulu que l'homme et la femme fussent : *duo in carne unâ*. (Pothier, contrat de Mar. Part. 3. ch. 2. art. 4).

(2) Saint Luc XVI. 18.

une quatrième, sans renvoyer les précédentes, à plus forte raison encore, — n'est-il pas vrai ? — commettrait-il des adultères?

Et pourquoi commettrait-il des adultères ?

Parce que toutes les femmes qu'il aurait ainsi épousées seraient considérées comme n'étant pas régulièrement mariées, ou que, dans d'autres termes, leur mariage ne serait pas valable. En effet, si elles étaient régulièrement mariées, celui qui les aurait ainsi épousées ne commettrait pas avec elles des adultères.

Mais si tous ces mariages, postérieurs au premier, ne sont pas valables, par cela seul que la première femme vit encore, au moment où ils sont célébrés, qu'en résulte-t-il ? C'est qu'il est impossible, dans le droit chrétien, qu'un mari puisse avoir plusieurs femmes en mariage *simultanément*.

Il importe de faire remarquer que Jésus-Christ ne fait aucune distinction entre une femme légitime et une femme de second rang ou une concubine, car il se borne à dire « quiconque après avoir renvoyé sa femme, en prend *une autre* » c'est-à-dire une femme à quelque titre que ce soit. Il serait d'ailleurs absurde de prétendre que si le mari commettait un adultère, même avec sa seconde femme légitime, il ne commettrait pas l'adultère avec une

femme qui ne serait que sa concubine, où qu'il n'aurait pas même épousée.

Donc, il est incontestable que la formule sur l'abolition du divorce, contient implicitement, mais très-clairement l'abolition de la polygamie simultanée.

Le même raisonnement s'applique à la femme qui épouserait plusieurs maris en même temps, et l'on arrive ainsi à conclure que la formule sur l'abolition du divorce contient également l'abolition de la polyandrie simultanée.

Maintenant, nous allons voir que cette même formule contient encore implicitement — au moins, dans une certaine mesure, — l'abolition de la polygamie et de la polyandrie *successives*.

En effet, si un époux ne peut jamais se remarier légalement, du vivant de l'autre époux, soit qu'il y ait eu ou qu'il n'y ait pas eu de divorce, — en d'autres termes, si un époux doit attendre la mort de l'autre époux pour se remarier, combien de fois peut-il arriver qu'un époux puisse ainsi se remarier?

Trois ou quatre fois peut-être, dans le cours de son existence, en admettant que les décès qui entraînent la dissolution de ses premiers mariages arrivent à un âge et dans des conditions telles qu'il puisse encore désirer de

nouvelles unions, et trouve à les contracter.

Ainsi, tandis que, par le droit illimité du divorce, sous le paganisme, on pouvait épouser *successivement* un grand nombre de femmes, par l'abolition du divorce, comme l'entendait Jésus - Christ, on détruisait non seulement tous les abus, sans exception, de la polygamie simultanée, ou du mariage légitime et du concubinat, mais on détruisait encore, sinon tous, au moins *les plus grands abus* de la polygamie successive.

Circonscrite dans ces étroites limites, la polygamie successive ne présente déjà plus, — au point de vue de la moralité publique et de l'intérêt des enfants, — les inconvénients multiples qu'elle devait entraîner, sous le droit payen : — mais le nouveau Testament ne s'est-il pas expliqué, d'une manière plus explicite, sur cette espèce de polygamie ainsi restreinte? n'a-t-il rien dit sur les secondes, les troisièmes et les quatrièmes noces?

Consultons d'abord les textes.

Dans sa première épître à Thimothée, saint Paul, en parlant des conditions d'aptitude qui doivent être exigées des chrétiens, pour arriver à l'épiscopat, s'exprime en ces termes : « Il faut que l'évêque soit irrépréhensible, *mari d'une seule femme*, sobre, prudent, grave,

pudique, hospitalier, capable d'ensei

Dans son épître à Tite, il lui rec
d'établir des prêtres dans chaque v
formément aux ordres qu'il lui a do
il ajoute : « S'il se trouve quelqu'un
irrépréhensible, *mari d'une seule fem*
des enfants fidèles, non accusés de
désobéissants (2). »

Enfin, dans la même épître, saint
parlant des diacres, a bien soin d
« qu'on prenne pour diacres, *les ma*
seule femme, qui gouvernent bien l
fants, et leur propre famille (3). »

Il importe, d'abord, de bien nous
le sens de ces textes.

Qu'est-ce que saint Paul a voulu
recommandant de prendre pour
prêtres ou diacres, les maris *d'u*
femme?

Il a, d'abord, voulu dire que s
choisissait pas les évêques, les p
les diacres, parmi les *célibataires*, pl
gés des préoccupations du monde
hommes mariés, il fallait, au mo
choisir parmi les chrétiens qui n'ét

(1) Oportet ergo episcopum irreprehensib
unius uxoris virum... (1. Tim. 3. 2).
(2) Si quis sine crimine est, *unius uxoris*
habens fideles... (tit. 1. 5. 6).
(3) Diaconi sint *unius uxoris mariti*. (1. T.

mariés à plusieurs femmes, *en même temps*. Cette interprétation est l'évidence même, et elle est admise par tous les commentateurs sans exception (1).

Mais n'a-t-il pas voulu dire encore autre chose ?

Supposons qu'un homme ait été marié *successivement* deux fois ? serait-il possible d'appliquer à cet homme les mots de : *mari d'une seule femme?*

Non, évidemment ! — puisque, dans la réalité, il aurait été le mari *de deux femmes*. Il semble donc bien certain que saint Paul, en employant ces expressions, a voulu qu'on interdit l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat aux hommes qui auraient épousé deux femmes *successivement*.

Cette conclusion se justifie, en effet, par deux autres textes, et par la pratique constante de l'Eglise.

D'abord, en parlant des veuves, entretenues aux frais de l'Eglise pour le service des malades et des pauvres, saint Paul ajoute : « que celle qui sera mise au rang des veuves, ait au moins soixante ans, et *qu'elle ait été femme d'un seul mari*. (2)

---

(1) Episcopus *simul* non habeat multas uxores (Corn. a Lap. 1. ad Timoth. 3.—Dom Calmet).

(2 Quæ fuerit *unius mariti uxor*. (1. Tim. V. 9.)

Il s'agit bien, ici, des veuves qui n'ont pas contracté deux mariages *successivement*, *car* l'existence des veuves qui avaient deux maris *simultanément*, était une exception trop rare pour que saint Paul eût la pensée d'y faire allusion (1).

Mais si, pour être admise au nombre des veuves, il fallait n'avoir contracté qu'un seul mariage, à plus forte raison, pour être admis au nombre des membres du clergé, fallait-il présenter les mêmes garanties de sagesse et de modération. Donc les mots : *maris d'une seule femme* doivent s'entendre comme ces mots : *femmes d'un seul mari*, et s'appliquer à des personnes qui ne sont mariées *qu'une fois*.

Après le texte de saint Paul, relatif aux veuves, nous pouvons encore citer *les canons des apôtres* qui confirment cette interprétation, le canon XVI, dont l'authenticité a toujours été reconnue, est ainsi conçu : « Celui qui a été impliqué dans deux mariages, ou a eu une concubine, après le baptême, ne peut être évêque, ou prêtre, ou diacre, ou faire partie

---

(1) Ibi intelligit unius viri uxorem, quæ post mortem mariti, secundas non iniit nuptias : nunquam enim visum fuit unam uxorem duos simul habere maritos, ut ad hoc cavendum dixerit apostolus eligendam esse *unius viri uxorem*. (Corn. a Lap. 1. ad Tim. 3. 2.)

à quelque titre que ce soit, de l'ordre sacerdotal (1). »

Il s'agit bien dans ces canons, d'un homme qui a eu, *en même temps*, une femme légitime et une femme de second rang, *ou* qui a contracté deux mariages *successifs*, car l'alternative est bien indiquée; et, dans l'une et l'autre hypothèse, cet homme est exclu du sacerdoce.

Enfin, la conclusion que saint Paul, en parlant des maris d'une seule femme, — a bien sûrement voulu parler des maris qui ne sont mariés qu'une fois, résulte encore de *la pratique* constante et ininterrompue de l'Eglise, depuis les siècles les plus reculés.

Tous les auteurs attestent, en effet, que l'Eglise a toujours refusé l'ordination aux bigames qui avaient eu, non-seulement deux femmes à la fois, mais encore deux femmes *successivement*, après leur baptême, ou leur conversion au christianisme. Quelques-uns même ne voulaient admettre dans l'ordre sacerdotal que les hommes qui ne s'étaient mariés qu'une seule fois, même *avant* leur conversion au christianisme, ou leur baptême (2).

---

(1) Qui duobus conjugiis implicatus fuerit, post baptisma, vel *pellicem* habuerit... (Gentianus, Denys-le-Petit, Haloander, etc.)

(2) Usus *antiquissimus* habet ecclesiæ, ut non ordi-

Voilà donc un grand point définitivement acquis, dans notre discussion : c'est que les rangs du clergé sont à jamais fermés à ceux qui se sont mariés plus d'une fois, et que les veuves même, qui ont eu deux maris, ne peuvent être admises, par l'Eglise, à titre de servantes des malades et des pauvres.

Mais les secondes noces sont-elles interdites à tous les autres chrétiens, comme à ceux que nous venons d'indiquer ? Faut-il dire que toute espèce de polygamie *successive* est absolument prohibée par la loi chrétienne ?

Saint Paul s'est expliqué deux fois sur cette question.

Une première fois, il a dit : « Une femme est liée à la loi, tant que son mari vit : que si son mari meurt, elle devient libre ; *qu'elle se marie à qui elle veut*, pourvu que ce soit dans le Seigneur (1). »

Si, après la mort de son mari, elle peut se marier à qui elle veut, *les secondes noces ne sont donc pas interdites, en principe* : la seule condition que saint Paul met à ce second mariage, c'est qu'il soit contracté suivant les lois de l'Evangile.

---

nentur digami, qui ducunt uxores *successivé* sed monogami, qui unam tantum habuerunt : est que communis patrum expositio. (Corn. a Lap. Loc. cit.)

(1) *Cui vult nubat*, tantum in Domino (1. Cor. VII. 39).

Après avoir posé ce principe, saint Paul ajoute aussitôt : « elle sera plus heureuse, si elle demeure veuve, suivant mon conseil, et je crois que j'ai aussi l'esprit de Dieu (1). »

Si saint Paul conseille formellement aux veuves de ne pas se remarier, en disant que le conseil qu'il leur donne lui paraît conforme à la volonté divine : les secondes noces quoique permises, sont donc vues avec défaveur.

Telles sont les premières conséquences qui résultent de ces paroles de saint Paul : mais il est encore plus explicite dans le second texte que nous allons citer :

« N'admettez point, dit-il à Timothée, n'admettez point au nombre des veuves celles qui sont jeunes, car après avoir mené une vie molle dans le service de Jésus-Christ, elles veulent se remarier. *Elles sont dignes de condamnation, car elles ont rendu vaine leur première foi;* mais, de plus, elles deviennent oisives, et apprennent à courir par les maisons : non seulement oisives, mais verbeuses et curieuses, et disant ce qu'il ne faut pas dire. Je veux donc que ces jeunes veuves se marient, procréent des enfants, deviennent

(1) Secundum meum consilium. (V. 40.)

mères de famille, et ne donnent occasion à nos adversaires de nous faire des reproches (1). »

Ici, non seulement saint Paul permet aux veuves de se remarier, mais il leur commande de le faire, lorsqu'elles sont frivoles, mondaines, incapables d'une piété solide, et qu'elles sont exposées à des chûtes ou à des entraînements coupables ; toutefois, il ne dissimule pas que, même lorsqu'elles ont la jeunesse pour excuse, elles font, en se remariant, « une chose digne de condamnation, parce qu'elles ont rendu vaine leur première foi. »

Il n'y a pas à dire : non ! — C'est le texte.

Que résulte-t-il de ces paroles ?

C'est que le mariage unique, rigoureusement obligatoire pour ceux qui veulent entrer dans l'ordre sacerdotal, ne l'est pas, au même degré, pour les chrétiens qui ne sont pas appelés à une vie aussi parfaite, et qu'en ce qui concerne, notamment, *les secondes noces*, elles sont une concession accordée à la faiblesse humaine, pour éviter de plus grands maux.

---

(1) Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt. (1. Timoth. V. II et suiv.)

Mais ces questions sont trop délicates et trop importantes, pour ne pas être éclaircies par d'autres autorités : c'est aux Pères de l'Eglise des premiers siècles que nous allons, maintenant, nous adresser, pour achever cette démonstration.

CHAPITRE V.

Opinion des Pères de l'Eglise des premiers siècles sur la monogamie, et coutumes des premiers chrétiens.

Vers le milieu du deuxième siècle de l'ère chrétienne, entre l'année 168 ou 179, parut un ouvrage, écrit dans la langue Grecque, et intitulé : *Apologie des Chrétiens*. Il avait pour dédicace, ces mots : « Aux Empereurs M.-Aurèle Antonin, et L.-Aurèle Commode, vainqueurs des Arméniens et des Sarmates, et ce qui est plus grand encore, philosophes. »

L'auteur de cet ouvrage s'appelait Athénagore.

Philosophe lui-même, Athénien de naissance, ayant habité tour à tour Athènes et Alexandrie, en relations avec les églises de la Grèce et de l'Egypte, un siècle à peine

après la mort de saint Pierre et de saint Paul, Athénagore est un écrivain d'autant plus utile à consulter qu'il n'exprime pas seulement son opinion personnelle sur le sens des textes sacrés, mais qu'il raconte encore les mœurs des premiers chrétiens formés par les apôtres, et leurs successeurs immédiats.

Après avoir dit qu'on trouvait parmi les chrétiens, un grand nombre d'hommes et de femmes qui vieillissaient dans le célibat pour rester plus étroitement unis à Dieu, il s'exprimait en ces termes : « Si donc nous pensons que la virginité et l'état du célibat nous rapprochent davantage de Dieu, et que la volupté et la pensée même du mal nous en éloignent, à combien plus forte raison ne devons-nous pas détester des actions dont l'idée seule nous fait horreur. Car la vie des chrétiens ne se renferme pas dans de simples méditations de la parole divine, elle se manifeste par la pratique et par l'exemple. *Chacun reste tel qu'il est né*, c'est-à-dire ne se marie point, *ou ne se marie qu'une fois*. A nos yeux, les secondes noces ne sont qu'un honnête adultère.... Quiconque, dit Notre Seigneur, renvoie sa femme et en épouse une autre, est adultère, montrant par là qu'il n'est pas permis de renvoyer celle qui nous a donné sa virginité, pour en épouser une autre... Celui

qui abandonne sa première femme, et se marie, *même après la mort de celle-ci*, au fond, n'est pas exempt du crime d'adultère, soit parce qu'il va contre l'intention de Dieu, qui créa dès le commencement un seul homme et une seule femme, soit parce qu'il rompt l'alliance de la chair avec la chair, alliance devenue indissoluble par le fait d'une première union : Voilà notre vie et nos principes ! (1). »

Ce passage prouve d'une manière indubitable, qu'à cette époque, — en Grèce et en Egypte, — c'est-à-dire dans deux des plus grands foyers de la civilisation chrétienne, on enseignait que les chrétiens devaient, *en principe*, ou garder le célibat, ou ne se marier qu'une fois ; qu'il y avait, sans doute, des chrétiens qui se mariaient deux fois, et que, par conséquent, les secondes noces n'étaient pas absolument interdites, mais que ceux qui se mariaient ainsi étaient frappés d'une certaine défaveur : il justifie cette doctrine par cette double raison, que celui qui se remarie, même après la mort de son conjoint, va contre l'intention de Dieu, et rompt *l'unité de chair*. Enfin, ce qui est plus grave encore, il établit que, *dans la pratique*, les chrétiens se conformaient à cette doctrine.

---

(1) Quisque vel qualis natus est, vel *unicis* in nuptiis... (Athén. Apolog. § 33. Trad. de M. de Genonde.

A moins de dire qu'Athénagore était un ignorant, ou un historien mal renseigné, il n'est plus possible de nier que la monogamie, c'est-à-dire la substitution du mariage unique à la *polygamie successive*, ne fût la règle générale de tous les chrétiens.

A la fin du deuxième, ou au commencement du troisième siècle de l'ère chrétienne, parurent les traités *de la pudicité et de la monogamie de Tertullien :* dans ces traités, le grand avocat de Carthage, qui s'était converti au christianisme, comme Athénagore, allait jusqu'à soutenir, avec les Montanistes, que les secondes noces étaient absolument interdites.

« Chez nous, dit-il, dans le traité *de la pudicité*, nous ne permettons pas de passer, après avoir embrassé la foi, à de secondes noces, qui, à nos yeux, ne diffèrent de la fornication et de l'adultère que par le contrat et la dot (1). »

Dans son traité de la *monogamie*, il s'efforçait de concilier cette opinion avec les textes de saint Paul : il prétendait qu'en permettant aux veuves de se remarier, après la mort de leurs maris, l'apôtre n'avait voulu parler que des veuves devenues libres, *avant*

(1) De la Pud. n° 1.

leur conversion au christianisme, par le motif que, la vie du chrétien ne commençant qu'à partir de sa conversion, le premier mari ne devait pas être compté ; en admettant même que saint Paul eût permis un second mariage à ceux qui étaient devenus veufs, *depuis leur conversion*, il soutenait qu'il ne s'était écarté de la règle que temporairement, pour se plier aux circonstances, et comme il avait fait en circoncisant Timothée, etc.

Tous ces arguments étaient, sans doute, très-ingénieux, mais ils ont été repoussés, et ils devaient l'être, parce qu'ils sont contraires aux textes de saint Paul : Tertullien pouvait bien soutenir que Jésus-Christ, en rappelant ce qui avait eu lieu *au commencement*, avait voulu donner le mariage d'Adam et d'Eve pour type de tous les mariages, et que la meilleure manière de pratiquer le christianisme, c'est de faire ce que Jésus-Christ avait dit, mais il n'avait pas le droit de corriger l'œuvre de ses apôtres, sous le prétexte qu'ils n'étaient pas assez chrétiens.

Nous venons de voir comment on avait compris la loi chrétienne dans la Grèce, dans l'Egypte et dans l'Afrique, voyons comment on l'entendait à Rome même, auprès du siége de St. Pierre et de St. Paul, dans la métropole même du christianisme.

Nous allons trouver, ici, un témoin qui doit nous inspirer une grande confiance : il vivait à Rome ; il était chrétien ; et, de plus, il était aussi versé dans les matières du droit Romain et de l'histoire, que sincèrement attaché à la foi nouvelle qu'il avait embrassée.

Ce témoin est Minutius Félix.

Voici ce qu'il dit dans son dialogue intitulé *Octave* :

« Nous demeurons volontiers dans les liens du mariage, mais nous n'en contractons *qu'un seul*, comme nous ne connaissons *qu'une seule femme*, dans l'unique désir d'avoir des enfants, autrement nous n'en connaissons aucune (1). »

Ce témoignage est aussi décisif que possible, et il est conforme à celui d'Athénagore et de Tertullien, en ce sens qu'il affirme que l'usage de n'épouser *qu'une seule femme* était accepté par tous les chrétiens de son temps.

Il est à remarquer que Minutius Félix écrivait encore dans le troisième siècle de l'ère chrétienne.

Arrivons au quatrième siècle.

Au quatrième siècle, vivait, à Milan, un docteur célèbre, qui comptait des consuls

---

(1) *Unius matrimonii* vinculo libenter inhæremus, cupiditatem aut *unam* soimus, aut nullam. (Octav. de Minut. Felix. — Traduct. de M. de Génonde.)

parmi ses aïeux, et dont la fermeté de caractère égalait l'intelligence et la vertu : nous voulons parler de saint Ambroise.

Saint Ambroise dit encore nettement que la monogamie doit être la règle de tous les chrétiens :

« Que dirai-je, dit-il, de la chasteté, puisqu'on ne permet *qu'une union*, et non une union répétée ? La loi du mariage consiste donc en ceci : *ne pas réitérer le mariage, et ne pas s'unir à une seconde épouse* (1). »

Cette doctrine de saint Ambroise peut se concilier avec les textes de St. Paul : il ne dit pas, en effet, que les *secondes noces* sont interdites : il se borne à dire, — ce qui est vrai, — que la règle du mariage pour les chrétiens, c'est le mariage unique.

Mais jusqu'à présent, nous ne nous sommes occupés que des secondes noces : que faut-il penser des troisièmes noces, ou des mariages subséquents ? Quelle est, sur cette question, l'opinion des Pères de l'Eglise des premiers siècles, et même de certains Conciles ?

Il serait bon de le rappeler.

Du temps de saint Ambroise, c'est-à-dire

---

(1) Quando una tantum, nec repetita permittitur copula. — Et in ipso ergo conjugio lex est, non iterare conjugium, nec secundæ conjugis sortiri conjunctionem. (St. Amb. de offic. Liv. 1. ch. 50.)

au quatrième siècle, il y avait un évêque, si savant qu'on l'avait surnommé *le théologien*, et si estimé que les prélats d'Orient, rassemblés par ordre de Théodose-le-Grand, l'avaient *élu* évêque de Constantinople.

Le nom de saint Grégoire de Nazianze se présente à tous les esprits.

Après avoir reproduit le passage de saint Paul où il commande aux maris d'aimer leurs femmes, comme Jésus-Christ a aimé l'Eglise, il disait :

« Ce passage de saint Paul n'approuve nullement les secondes noces. S'il y avait deux Jésus-Christ, on pourrait prendre deux époux ou deux épouses ; mais comme il n'y a qu'un Jésus-Christ, il ne faut aussi qu'une seule chair. S'il rejette la seconde, que faut-il dire de la troisième ? La loi autorise le premier mariage, on tolère le second : *c'est une iniquité de passer au troisième.* Si quelqu'un allait au-delà, il faudrait le comparer à une bête : car, il n'y a pas beaucoup d'exemples de ce désordre (1). »

L'opinion de saint Grégoire de Nazianze est, certainement, d'une grande autorité, et devant un pareil homme, il n'ést guère pos-

(1) Tertium iniquitas : qui autem hunc numerum excedit, porcinus planè est, utpotè ne multa quidem vitii exempla habens. (St. Grég. Sermo 31.)

sible de soutenir que la polygamie *successive* n'est pas répréhensible ; mais nous avons une autre autorité, non moins considérable, et qui est tout aussi catégorique.

C'est celle de saint Basile-le-Grand.

Dans ses épîtres canoniques, il s'exprimait ainsi :

« Nous avons mis la même règle pour les troisièmes noces que pour la polygamie, et à proportion pour les secondes noces. On sépare pendant une année ou deux ceux qui se remarient ; ceux qui le font pour la troisième fois sont séparés pendant trois ou quatre ans. On donne à ce commerce le nom de polygamie, ou de fornication moins grossière, plutôt que celui de mariage légitime. Voilà pourquoi le Sauveur du monde dit à la Samaritaine, qui avait eu cinq maris, « L'époux que vous avez maintenant, n'est pas votre mari, » parce que ceux qui se marient plus de deux fois ne méritent plus le nom d'époux ou d'épouse. La coutume que nous avons de séparer pendant cinq ans ceux qui se marient plus de deux fois, est plutôt fondée sur l'usage que sur les Canons, il ne faut pas les retrancher entièrement de l'Eglise, il faut les mettre au rang des auditeurs, pendant un certain nombre d'années ; au bout de ce temps, ils rentreront dans l'assemblée des fidèles, mais ils

seront privés de la communion, jusqu'à ce qu'ils s'en soient rendus dignes par leur pénitence (1). »

Plus loin, il ajoute encore :

« Il n'y a pas de loi pour la *trigamie*, c'est pourquoi un troisième mariage n'est pas contracté en vertu de la loi. Nous considérons de pareilles choses *comme des souillures dans l'Eglise*, mais nous ne les soumettons pas à des condamnations publiques, parce qu'elles sont encore préférables à une fornication sans frein (2). »

Ces renseignements sont très-précieux.

Saint Basile affirme hautement que ceux qui se mariaient plus de deux fois ne méritaient plus le nom d'époux ou d'épouses, mais plutôt celui de *fornicateurs* ; qu'on considérait de pareilles unions, parmi les chrétiens, comme des *souillures*, qu'on séparait les polygames de l'assemblée des fidèles, et qu'on leur imposait des pénitences conformément aux Canons qui étaient établis.

Quels étaient ces Canons ?

Nous pouvons dire qu'ils étaient *anciens*, car dans le Concile qui eut lieu à Néocésarée,

---

(1) 345e lettre de saint Bazile à Amphil.

(2) Trigamiæ lex non est, quare *lege* matrimonium tertium non contrahitur : ac talia quidem ut ecclesiæ inquinamenta, habemus. (St. Bas. Epit. CC. Canon 50).

en 314, on disait déjà que ceux qui se mariaient plusieurs fois devaient observer le temps de pénitence *qui était prescrit* : nous pourrions, d'ailleurs, citer plusieurs autres Conciles postérieurs qui ont consacré les mêmes principes (1).

De tout ce qui précède, il faut conclure que, d'après les principes du droit chrétien, les secondes noces sont tolérées, mais que la *polygamie successive* ne doit pas être admise.

---

(1) De his qui frequenter uxores ducunt, et de his quæ sæpius nubunt, tempus quidem pœnitentiæ *quod his constitutum*, observabunt. (Canon, 3.) V. surtout *Concile d'Ancyre*, 7e Canon, en 314.—Concile de Rome, en 386, 4e et 5e Can. — Concile de Telle, en 418, 7e Can.—Concile d'Epaone, en 517, 32e Can.—Et Concile d'Auxerre, en 586, 22e Can.

CHAPITRE VI.

Textes sur l'abolition de la prostitution et de la fornication.

Ce que les Apôtres dirent aux payens, quand ils virent ce qui se passait dans les fêtes de leurs dieux, dans leurs bois sacrés, dans leurs temples, et jusques dans leurs habitations particulières, il est aisé de le comprendre.

Ils leur expliquèrent, d'abord, que c'était l'oubli de Dieu, le remplacement du culte de l'Esprit par le culte de la matière, le polythéisme substitué au monothéisme, ou, pour tout dire par un seul mot, *l'idolâtrie*, qui était la cause de l'effroyable dépravation dans laquelle ils étaient tombés. Ils leur firent comprendre que lorsque les hommes ne se souviennent plus de l'Être invisible, tout-

puissant, souverainement juste, présent partout, qui donne, entretient ou retire, à son gré, la vie à toutes les créatures, par des moyens impénétrables, ils ne connaissent plus d'autre loi que l'assouvissement de leurs appétits physiques, et sont frappés d'un véritable aveuglement. Il semble que toute leur science ne consiste plus qu'à répudier la grandeur de leur nature, à se rapprocher des animaux, à les imiter, et non seulement à les imiter, mais, — comme le faisaient certains hommes et certains peuples, — à s'abaisser au-dessous d'eux, et à choisir, parmi les plus vils et les plus immondes, des modèles et des dieux.

Mais comment savons-nous que les Apôtres tinrent ce langage aux payens? — Par les épîtres de saint Paul, qui a développé lui-même cette idée de la manière suivante :

« Les perfections invisibles du Créateur, leur disait-il, sont devenues visibles, pour l'intelligence, par les œuvres qu'il a faites, depuis le commencement de la création. Sa puissance éternelle, sa divinité, éclatent à tous les yeux, et vous êtes inexcusables de ne pas l'avoir glorifié, de ne pas lui avoir rendu les grâces, les hommages et le culte divin, auxquels, Seul, il avait droit. En perdant de vue cette idée fondamentale, vous

vous êtes égarés dans de vains raisonnements, votre cœur insensé a été rempli de ténèbres, *vous êtes devenus fous en affirmant que vous étiez sages.* Vous avez transféré l'honneur qui n'appartient qu'à l'Etre éternel et incorruptible à des êtres éphémères et périssables, à des hommes, à des figures d'oiseaux, à des quadrupèdes, à des *reptiles*, c'est pour cela que Dieu vous a *livrés* aux passions sensuelles et aux vices de l'impureté.... »

Ici, saint Paul accusait les payens de se livrer à des excès monstrueux dont l'existence est attestée, en effet, par tous les écrivains antérieurs à Jésus-Christ, et ne peut, malheureusement laisser aucun doute (1).

Mais comment les arracher à cet abyme d'abjection ?

Comment faire comprendre à des hommes— auxquels les lois écrites et les coutumes universelles avaient persuadé *qu'ils s'appartenaient à eux-mêmes*, et pouvaient disposer de leur propre corps, comme ils l'entendaient, — comment persuader à ces hommes qu'ils devaient renoncer à user, en dehors du ma-

---

(1) Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ : nam feminæ immutaverunt naturalem usum, in eum usum quæ est *contra naturam* : similiter autem et masculi *relicto naturali usu feminæ*, masculi in masculo turpitudinem operantes... (Ep. aux Rom. 1. 18 et suivants.)

riage, d'un droit que la nature enseignait à tous les animaux ? Comment leur faire comprendre que ni le consentement libre, ni le respect le plus absolu des bienséances extérieures, ni le secret, ni le mystère, ne suffiraient pas pour faire absoudre de pareils actes ?

Il n'y avait qu'un argument qui pouvait le leur faire comprendre, et si cet argument n'était pas vrai, il n'y en avait pas : *c'est que l'homme ne s'appartient pas à lui-même, mais qu'il appartient à Dieu*, et que, pour se conformer à la volonté de Dieu, l'homme doit garder son corps exempt des souillures de la terre, pour vivre dans un monde meilleur, après sa résurrection.

C'est ce que les Apôtres dirent encore aux payens.

Nous en trouvons la preuve dans une autre épître de saint Paul, que nous allons citer.

Après avoir dit que ceux qui servaient les idoles, les fornicateurs, les adultères, les *efféminés*, les hommes qui commettaient des crimes contre nature, ne seraient point héritiers du royaume de Dieu, il s'exprimait ainsi :

« Quelques-uns de vous ont été tout cela, mais vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, et par l'esprit de notre

Dieu... Les aliments sont pour le ventre et le ventre est pour les aliments, et Dieu détruira un jour l'un et l'autre. *Mais le corps n'est point pour la fornication. Il est pour le Seigneur, et le Seigneur est pour le corps*, car comme Dieu a ressuscité le Seigneur, il nous ressuscitera de même par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres de Jésus Christ? Arracherai-je donc à Jésus-Christ ses propres membres, pour les faire devenir les membres d'une prostituée? Ne savez-vous pas que celui qui se joint à une prostituée est un même corps avec elle, car ceux qui étaient deux ne sont plus qu'une même chair; mais celui qui demeure attaché au Seigneur est un même esprit avec lui. Fuyez la fornication! quelqu'autre péché que l'homme commette, il est hors du corps, mais celui qui commet la fornication pèche contre son propre corps. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du St.-Esprit qui réside en vous, et qui vous a été donné de Dieu, et *que vous n'êtes point à vous-même?* (1). »

Essayons de résumer et de mettre en lumière les principaux arguments contenus dans ces lignes.

---

(1) *Et non estis vestri.* (1 Corinth. VI, 10 et suiv.)

C'est comme si saint Paul avait dit :

O payens, l'idolâtrie sera détruite. Les temples de vos faux dieux seront rasés. Votre système de théologie, ou plutôt votre mythologie cynique, deviendra, dans quelques siècles, l'étonnement et la risée de la postérité. Vous avez de grands philosophes, de grands orateurs, de grands écrivains, de grands artistes, mais vous n'avez aucune connaissance exacte sur vous-même : vous ne savez ni d'où vous venez, ni ce que vous devenez. Vous croyez que vous êtes sortis de la terre comme les autres êtres organiques ou inorganiques; vous vous trompez! Vous avez été façonnés par le Créateur qui vous a animés de son souffle, et vous a faits à son image. Vous croyez que votre corps est anéanti pour jamais, par la mort, comme celui des animaux, et c'est pour cela que, durant votre vie, vous vous êtes arrogé le droit d'en disposer, pour satisfaire toutes vos passions. Vous vous trompez! nous vous annonçons une grande nouvelle : c'est que Jésus-Christ, après être mort sur la croix, devant nos yeux, est ressuscité, et s'est montré vivant, aussi devant nos yeux, pour nous prouver que tous les corps humains ressusciteraient, comme le sien, après leur mort. Vous pouvez donc être certains que

vous ressusciterez aussi, comme Jésus-Christ. Dieu qui a eu la puissance de vous créer, a la puissance de vous ressusciter : la résurrection n'est pas plus difficile que la création ! Mais si vos corps ressuscitent après votre mort, et si vous ne pouvez pas les détruire, comme ceux des animaux, comment n'apercevez-vous pas que vous n'êtes pas maîtres de vos corps ? Celui qui est le vrai maître de vos corps, voulez-vous le connaître ? c'est celui qui les a créés, et qui doit les ressusciter. Pénétrez-vous bien de cette vérité si peu connue, et pourtant si digne de l'être ; c'est que *vous ne vous appartenez pas à vous-même*, mais que *vous appartenez à Dieu*. Dieu vous a confié temporairement sa propriété, qui est votre corps, mais c'est à la condition de ne pas le détruire, de ne pas le mutiler, de ne pas le défigurer, de ne pas le souiller par la débauche, de ne pas le déshonorer par l'impureté, de ne pas vous en servir pour d'autres fins que les fins légitimes du mariage. La prostitution, la fornication, la débauche sont des taches qui restent imprimées sur le corps, et qui paraîtront au grand jour de la résurrection. Laissez donc les hommes qui vivent comme les animaux rechercher avec avidité les jouissances illicites de la chair, parce qu'ils croient à sa destruc-

tion finale ; mais vous qui avez été revêtus d'une chair qui ne ressemble pas à la chair des animaux ; vous qui avez appris, par la résurrection de Jésus-Christ, que vous devez aussi ressusciter, vivez comme des êtres *réservés* pour un monde plus pur que la terre !

Ces raisonnements, — et tous ceux qui pourraient être développés sur le même thême, — sont d'une logique irrésistible, si l'on part de l'idée de l'immortalité de l'âme et de la résurrection du corps, c'est-à-dire de la reconstitution complète de l'homme dans son état physique et moral, après sa mort : il n'y a pas un mot à répondre !

Aussi saint Paul insistait souvent sur cette démonstration.

Il conjurait les payens de dépouiller le *vieil homme*, c'est-à-dire l'homme animal et périssable, auquel ils avaient cru, pour revêtir *l'homme nouveau*, c'est-à-dire l'homme destiné à ressusciter, et dont la destinée, encore inconnue, avait été révélée par Jésus-Christ, et prouvée par sa résurrection : il leur répétait sans cesse que lorsque Jésus-Christ reparaîtrait, ils paraîtraient aussi, avec lui, dans la gloire, et qu'ils devaient en conséquence, faire mourir les membres de l'homme terres-

tre qui était en eux, c'est-à-dire la fornication, l'impureté, et toutes les abominations (1).

Enfin il écrivait ces mots qui peuvent être considérés comme le résumé de toute la théorie du christianisme, sur la matière :

« Vous savez quels préceptes nous vous avons donnés de la part du Seigneur Jésus : car la volonté de Dieu est que vous soyiez saints et purs, *et que vous vous absteniez de la fornication*. Que chacun de vous sache conserver le vase de son corps saintement et honnêtement, et non point en suivant les mouvements de la concupiscence, *comme les payens qui ne connaissent point Dieu* (2). »

Telle est la loi chrétienne.

On voit qu'il n'y a pas d'équivoque possible, et qu'elle ne prohibe pas seulement la prostitution des deux sexes, mais qu'elle prohibe encore, d'une manière absolue, toute espèce de commerce charnel en dehors du mariage. Du reste, les premiers chrétiens ne s'y sont jamais trompés, et dès le premier siècle, ils écrivaient par la plume de saint Justin : « Ou nous ne contractons aucun mariage, si ce n'est pour l'éducation des enfants, ou si nous

---

(1) Deponete veterem hominem..... induite novum hominem. (Ephes. IV. 22. 24.)—Coloss. III. 4. 5.

(2) Hæc est voluntas Dei, ut *abstineatis a fornicatione*. (Thess. IV. 2. 3. 4 et 5.)

nous éloignons du mariage, *nous vivons dans une continence perpétuelle* (1). »

Voilà l'exacte vérité !

Maintenant, si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur ce qui vient d'être dit, nous le demanderons à ceux qui contestent la grandeur et l'originalité du christianisme :

A-t-il existé quelque part, *avant Jésus-Christ*, une législation, une philosophie, une religion, qui ait osé interdire, tout à la fois, la polygamie, le divorce, la prostitution, et la fornication, même avec les esclaves ?

Y a-t-il eu, sur la terre, un peuple ou seulement un être humain qui ait conçu, combiné, ou formulé un système aussi complet, aussi absolu, aussi rationnel, aussi harmonique, et qui ait eu la prétention de soutenir que ce système était applicable *à toute l'espèce humaine*, dans toutes les parties du globe terrestre, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, depuis le midi jusqu'au septentrion ?

Si ce phénomène a existé, qu'on le dise : alors nous passerons condamnation, et nous reconnaîtrons que le christianisme n'a rien apporté de nouveau dans le monde !

---

(1) Vel omnino matrimonium non inimus, nisi ad educationem liberorum, vel si a nuptiis refugimus, *perpetuo nos continemus*. (St. Justin, 1er apol. n° 29. — Conf. Athenag. apol. etc.)

Mais si rien de pareil ou d'analogue ne s'était encore produit, si cet ensemble d'institutions n'avait été entrevu et considéré comme praticable, par personne, qu'on ait le courage de l'avouer : qu'on ne craigne pas de déclarer que sur ces points, (comme sur beaucoup d'autres), l'Evangile a été pour le monde une véritable *révélation !...*

Quand on veut prouver son amour pour la vérité, il faut la saisir partout où elle se trouve : à quoi servirait de se lasser à combattre, durant nos quelques jours de vie, si ce n'était pour être plus justes et meilleurs que ceux que nous combattons ?...

Nous possédons les extraits des Pères de l'Eglise, qui, — inspirés par ces textes, — ont dévoilé et combattu avec énergie, dès les premiers siècles, les mœurs ignominieuses des payens : les pamylies Egyptiennes, les phallophories et les Dyonisiaques Grecques, les bacchanales Romaines, les fêtes phalliques, les prostitutions dans les temples, le commerce des marchands--qui trafiquaient de la pudeur des jeunes garçons et des jeunes filles, et transportaient d'une ville à l'autre la fornication comme le froment et comme le vin,— l'établissement des lieux publics de débauche, et enfin les adultères des maris, dont les législations de tous les peuples, avaient

— jusqu'à cette époque, — proclamé l'impunité (1).

Mais l'insertion de ces morceaux, qui devraient être réunis, traduits dans toutes les langues, et répandus dans toutes les mains, aurait l'inconvénient d'embarrasser trop longtemps notre marche, et nous aimons mieux les supprimer, afin de courir tout de suite au dénouement.

(1) Ex his mercedes, et tributa, et vectigalia percipitis, cum eos ex orbe vestro exterminari oporteret. (St. Justin. 1 apol. § 29.) Athenag. (Apol.) Tertullien (de l'idol. § X.) St. Clément d'Alex. (le Pédagog. liv. 3. ch. 2.) Minutius Félix, (Oct. § 26.) Lactance, (Instit. div. liv. 6, ch. 23.) St. Jérôme, (vie de Fabiola.) Saint Grégoire de Naz. (Serm. 31.) St. August. (Cité de Dieu, liv. 2. ch. 4 et 26.) Salvien, (de la Provid. liv. 7, et St. Astère : (*S'il est permis de renvoyer sa femme*) V.

CHAPITRE VII.

Etat des progrès accomplis : indication des progrès qu'il est le plus urgent d'accomplir.

Dix-huit siècles à peine sont écoulés depuis le jour où le Sauveur du monde, qui avait répandu ces idées si hautes et si pures, est mort, — cloué sur une croix, comme un vil malfaiteur, — au milieu des moqueries et des imprécations d'une foule en délire : quelle influence ces idées ont-elles exercé sur le développement de la civilisation ? quels changements ont-elles introduit, en général, dans les législations des peuples, chez lesquels le christianisme a pénétré ?

Occupons-nous, d'abord, du droit Romain, et signalons, — date par date, — à partir de la loi *Julia*, sous Auguste, les premiers et les plus importants changements qui furent

amenés par le développement des nouveaux principes.

Entre les années 284 et 305, de l'ère chrétienne, après avoir rappelé que, dans le territoire Romain, il était défendu d'avoir deux femmes légitimes à la fois, *(binas uxores)*, sous peine d'être noté d'infamie, conformément à l'édit du préteur, les empereurs Dioclétien et Maximien décidèrent que le juge compétent ne laisserait plus un pareil fait impuni (1).

Ainsi, à partir de cette constitution, la polygamie *simultanée*, qui n'avait encore été punie, à Rome, que d'une flétrissure purement morale, fut soumise à des *peines arbitraires*.

Nous avons déjà dit que c'est dans le cours des années 320, 321 ou 324 que Constantin avait interdit aux maris d'avoir une concubine durant le mariage (2).

L'an 393 de l'ère chrétienne, le 3 des kalendes de janvier, les Empereurs Théodose, Arcadius et Honorius défendirent aux Juifs de suivre la loi de Moyse, qui permettait la polygamie, et décidèrent qu'à l'avenir il leur

---

(1) Quam rem competens judex inultam esse non patietur : (Cod. hic. 5. tel. 5. L. 2. *de polygamiâ.*)

(2) Voyez Hotman, de spur. et legitim. — Thesaurus antiq. — et nov. 3. 74.

serait formellement interdit de s'engager dans plusieurs unions en même temps.

Trois ans après,—en 396,—les Empereurs Arcadius et Honorius édictèrent les peines qui devaient être prononcées contre ceux qui contractaient des mariages incestueux ou *défendus* (1).

Après les constitutions des Empereurs qui abolirent la polygamie, ou le mariage légitime et le concubinat *simultanés*, nous trouvons des constitutions qui abolirent la polygamie *successive*.

La première de ces constitutions est celle de l'Empereur Léon-Auguste, qui défendit de contracter *un troisième mariage*, sous peine de faire les pénitences imposées par les sacrés Canons : la seconde est celle de l'Empereur Constantin-Porphyrogénète, qui imposa des peines encore plus sévères à ceux qui contractaient, dans certains cas, *un troisième mariage*, et prohiba d'une manière absolue, et sans aucune distinction, *les quatrièmes noces* (2).

---

(1) Nemo judæorum..... juxtà legem eorum nuptias sortiâtur, nec in diversa, sub uno tempore, conjugia conveniat. (Cod. liv. tr. tit. 8. L. 7.—Cod. liv. 5. tit. 5. L. 6. (Pœnæ incestarum et *vetitarum nuptiarum*.)

(2) Statuimus ut qui *ad tertium* matrimonium pervenerint, pœnæ quam in ipsos sacer Canon promulgavit, obnoxii sint. (Imp. Leon. novell. XC.) — Neminem oportere se *quarto matrimonio* jungere, sed esse omnino rejiciendum. (Imper. const. Cod. *de polygamiâ*.)

D'autres constitutions,—notamment celles de Théodose et de Valentinien, — vinrent ensuite, nous ne dirons plus *abolir*, mais *restreindre* le divorce à un certain nombre de cas déterminés.

D'après ces empereurs, une femme pouvait encore demander le divorce, lorsque le mari s'était rendu coupable d'adultère, d'homicide, d'empoisonnement, de conspiration contre l'état; lorsqu'il avait été condamné pour faux, pour violation des tombeaux, profanation des temples, vol de bestiaux ou d'esclaves, pour attentat contre sa propre vie, ou pour coups. Un mari pouvait demander le divorce contre sa femme pour les mêmes causes : il pouvait, en outre, le demander si sa femme avait, à son insu ou malgré lui, mangé chez des hommes étrangers, passé des nuits hors de sa maison, sans motif plausible, ou assisté contre sa défense aux jeux du cirque, du théâtre ou de l'arène.

Mais, en dehors de ces cas, le divorce fut interdit à chacun des époux, et, par conséquent, les causes du divorce cessèrent d'être *arbitraires*, comme sous l'ancien droit.

Vers la même époque, les mêmes Empereurs Théodose et Valentinien s'occupèrent de la *prostitution*.

Ils décidèrent que si les pères et les maîtres

se faisaient les *proxénètes* de leurs filles et de leurs esclaves, pour les livrer à la prostitution, ces dernières pourraient implorer l'appui des évêques, des magistrats et des défenseurs des cités, et être arrachées à cette honteuse nécessité (1).

Des peines sévères furent prononcées contre tous ceux qui tiendraient des maisons de prostitution, où *des esclaves* et des femmes libres seraient livrées à la débauche (2).

L'Empereur Léon publia une autre constitution qui paraît aller encore plus loin : elle défendit à toutes personnes, appartenant à la classe des esclaves ou des hommes libres, — (même aux chanteurs ou aux comédiens,) de faire le métier de proxénète, *ou de se prostituer elles-mêmes* (3).

Ce qui nous paraît très-remarquable, dans ces dernières constitutions, c'est qu'elles interdisent la prostitution d'une manière générale et absolue, sans distinguer entre les

---

(1) Si lenones, patres et domini, etc. (Cod. liv. 1. tit. 4. L. 12.)

(2) Ne quis *deinceps lenocinium exerceat*,..... *nullus ancillam ingenuam ve prostituat*. (Cod. liv. XI. tit. 40. L. 6 et 7.)—Tollit hæc constitutio prostibula et lenocinia. (Notes de Godefroid).

(3) Neque servum, neque liberum corpus, sit, qui audeat in meretriciam vitam *producere*, aut *prostrare*. (Cod. lib. 1. tit. 4. 5. L. 14.)

personnes majeures, ou les personnes *mineures*, ni entre les personnes qui prostituent les autres, ou qui se livrent elles-mêmes à la prostitution, dans un but de luxure ou de cupidité personnelle.

En effet, dans tous les cas, le mal moral et social qui en résulte est toujours le même, et si l'on punit les proxénètes, il n'y a pas de raison pour ne pas punir leurs instruments ou leurs complices, qui sont encore plus coupables lorsqu'ils sont *majeurs*, que lorsqu'ils sont mineurs.

Nous pourrions passer en revue les autres constitutions des princes qui, — depuis le cinquième siècle jusqu'à la fin de l'empire d'Orient, — ont statué sur ces matières, et montrer, d'une manière de plus en plus frappante, l'invasion toujours croissante des principes du christianisme dans le droit Romain, mais il faut prendre garde de se noyer dans les détails, et de tomber dans la confusion pour vouloir trop prouver : il vaut mieux arriver immédiatement au temps où nous sommes, et montrer, tout d'un coup, les immenses progrès qui ont été accomplis depuis Jésus-Christ.

Dans toute l'Europe, dans une partie de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique, — partout où le christianisme a triomphé, — la

polygamie et la polyandrie simultanées sont entièrement détruites ; le mariage et le concubinat légal n'existent plus ; dans quelques contrées , le divorce n'est plus toléré que dans des cas très-rares , et, dans quelques autres, il est complètement supprimé.

Ainsi, pour ne parler que de ce qui existe en France, la bigamie est un crime. L'entretien d'une concubine dans la maison conjugale est un délit. Le divorce est absolument interdit par la loi, même dans le cas *d'adultère* de la femme. Enfin , depuis que la *mort civile* a été abolie, le mariage ne peut plus être dissous que par la *mort naturelle* de l'un des époux (1).

Voici ce que le législateur français écrivait en 1854, à l'occasion de l'abolition de cette loi :

« Si, dit-il, une philosophie radicale et sceptique a pu méconnaître cette vérité, cette philosophie n'a-t-elle pas fait son temps ? N'est-ce pas ici le lieu de dire que si l'indissolubilité du lien conjugal produit quelquefois des malheurs privés, elle répand dans l'ordre social les préceptes les plus salutaires et les plus féconds ? Oui, cette perpétuité du lien légitime, de la puissance paternelle, du res-

(1) Art. 227, C. N. Art. 339 et 340. C. pen.

pect filial, c'est la famille honnête et vertueuse, qui, seule, convient à une grande société! (1) »

Ainsi, la doctrine de Jésus-Christ, qui avait arraché aux Juifs des exclamations de surprise, et presque de terreur, se trouve aujourd'hui justifiée : *l'indissolubilité absolue du mariage*, qui paraissait autrefois une chimère, est consacrée, chez nous, par une loi civile qui est partout obéie et respectée!

Jamais, — on peut le dire, — changements plus extraordinaires que ceux qui sont déjà accomplis, en matière de mariage, n'ont encore eu lieu dans le monde : car, s'il était difficile de persuader aux hommes de renoncer à l'esclavage, et au droit de vie et de mort dans la famille, il était encore bien plus difficile de leur persuader de renoncer à la pluralité des femmes et au divorce.

Si les payens antérieurs à Jésus-Christ revenaient à la vie et voyaient des sociétés sans esclaves et des familles sans chefs despotiques, ils se demanderaient, sans doute, comment de pareilles sociétés peuvent vivre; mais s'ils voyaient des maris obligés, par les lois, de n'avoir *qu'une seule femme*, et de garder cette femme jusqu'à la mort, ils se

(1) Loi du 31 mai 1854: exposé des motifs.

demanderaient, avec étonnement, s'il existe aujourd'hui, sur la terre, une race d'hommes qui n'existait pas de leur temps.

Voilà des événements qui peuvent éclairer ceux qui tombent dans la tristesse, et croient que les imperfections de notre temps existeront toujours : pour ne pas espérer de nouveaux triomphes du christianisme, il faudrait nier tous ses triomphes passés, ou ne pas connaître son histoire.

Nous venons déjà de voir ce qu'il a fait, essayons de montrer ce qui lui reste à faire, *en matière de mœurs.*

Si l'on veut bien réfléchir à la marche qui a été suivie par la civilisation depuis la publication de l'Evangile, on peut reconnaître que cette marche a été parfaitement logique, et qu'elle s'est constamment dirigée, d'étape en étape, vers l'idéal de la perfection terrestre qui a été indiqué par Jésus-Christ : elle a commencé, pour la réforme des mœurs, par la suppression de la polygamie et du concubinat ; elle a continué par la suppression du divorce ; il faut, maintenant, qu'elle fasse un nouveau pas en avant, et qu'elle arrive à la suppression de la *prostitution* ! !

Mais, dit-on, la suppression de la prostitution est impossible !

A ceux qui font cette réponse, nous

demandons s'ils parlent comme chrétiens ?

S'ils parlent comme chrétiens, comment peuvent-ils prétendre que la suppression de la prostitution est impossible, lorsque Moyse l'a supprimée, et que Jésus-Christ a confirmé cette loi de Moyse ? quelle idée se font-ils donc de la clairvoyance et de la portée de ces deux législateurs, qu'ils appellent divins ? A quoi servirait-il à Moyse et à Jésus-Christ d'avoir fait une œuvre d'une sagesse surhumaine, si cette œuvre devait rester une œuvre impuissante et vaine ?

De pareils sentiments ne s'accorderaient pas avec ceux qu'ils professent pour le christianisme : il faut y renoncer.

Mais, — réplique-t-on, — personne ne dit que la suppression de la prostitution sera toujours impossible, on dit seulement qu'elle est impossible, dans le temps où nous vivons.

A ceux qui font cette réponse, nous demandons s'ils parlent comme *hommes politiques ?*

S'ils parlent comme hommes politiques, nous les invitons à méditer les paroles suivantes d'un des plus puissants esprits de la Révolution Française :

« C'est une grande abomination que de voir, chez les nations chrétiennes, la prostitution tolérée. C'est une infamie. Il n'y a

point de nom pour caractériser une police aussi *exécrable*. Tous les prétextes sont d'une immoralité qui révolte la raison autant que la religion, et c'est avilir le bon sens que l'employer à combattre ces prétextes. Il faut ne pas supporter les mauvaises mœurs, quand elles se montrent à découvert. Il faut encore moins les fomenter ouvertement. Fermez donc à l'instant les maisons de débauche. Jetez dans des ateliers de basse justice les misérables créatures qui empoisonnent le crime, et vendent le double venin des âmes et des corps à des malheureux dont l'existence éprouve, par ce commerce abominable, tous les genres de dégradation. N'ayez pas la chimérique inquiétude des crimes secrets que la suppression de cette ressource, pour la corruption vulgaire, pourrait occasionner dans les familles honnêtes. D'abord, avec vos prostitutions publiques, on ne laisse pas de corrompre, dans les familles peu vigilantes, toutes les personnes qu'on peut séduire; ainsi, vous ne remédiez à rien; de plus, on y en corrompt davantage, car, la corruption publique infecte les mœurs particulières avec une grande activité. Elle offre des asiles après les égarements domestiques, et encourage à ces fautes privées par le pis-aller de l'infamie qu'on tolère. Si vous dites que les mœurs sont

actuellement trop dépravées, pour ôter, aussi, aux nombreux débauchés, les moyens d'assouvir leurs passions brutales, qu'on ne serait pas en sûreté dans les maisons, et jusque dans les temples, vous donnez dans une étrange illusion. Ne voyez-vous pas que ce sont vos tolérances immorales qui portent elles-mêmes la dépravation des mœurs à cet excès, et qui vous réduisent à craindre partout la violence de cet instinct de brutalité. Il ne faut plus la souffrir : il faut la comprimer avec une force invincible : les ateliers de basse justice balaieront en huit jours toute cette crapuleuse lie de vos villes infâmes. Les moindres délits en ce genre y feront précipiter les corruptrices et les corrupteurs. Dans vos villes purifiées de cette infection horrible, on vivra dans une sécurité profonde ; on ne respirera plus que l'air de l'honnêteté, de la décence et de la vertu. Mais n'épargnez personne. Que tout scandale, de qui que ce soit qu'il provienne, puissants ou faibles, riches ou pauvres, conduise irrémissiblement aux ateliers, et vous n'aurez pas deux scandales par mois dans tout Paris, un par année dans vos moindres cités de province (1). »

---

(1) Extrait de Parent Duchatelet. (Prostitution dans Paris. T. 1, p. 302.

Cette opinion est de Mirabeau.

Nous partageons entièrement cette opinion, selon nous, pour supprimer la prostitution, suffirait d'oser, et de vouloir.

Nous ne comprenons pas pourquoi le législateur du XIXe siècle ne pourrait pas édicter s dispositions pareilles ou analogues à celles ıe Moyse avait édictées pour les Hébreux, il a trois mille trois cents ans, ou à celles que 'mpereur Léon avait édictées, il y a plus de ›ize cents ans, pour les Romains du bas-ınpire : nous comprenons encore moins ıelles difficultés sérieuses pourraient se ren-ıntrer pour leur exécution.

Nous voudrions, en conséquence, qu'on odifiât l'article 333 du Code pénal de la anière suivante : « Quiconque aura attenté x mœurs, en excitant, favorisant ou facili-ıt la débauche ou la corruption des per-nnes *majeures* ou mineures de l'un ou ıutre sexe, ou *sera convaincu de se livrer à prostitution*, soit pour le compte d'autrui, it pour son propre compte, sera puni d'un ıprisonnement de six mois à deux ans, et ıne amende de cent francs à trois mille ıncs, etc.... »

Cette disposition est loin d'être exorbitante. Dès 1810, la commission du Corps législatif ait proposé de supprimer, dans l'art. 333,

— aujourd'hui en vigueur, — les mots « *habituellement, et au-dessous de l'âge de* 21 *ans* » qui s'y trouvent encore insérés, afin d'atteindre les individus qui se rendent coupables d'un acte de proxénétisme isolé, *même vis-à-vis des majeurs* : la nouvelle rédaction proposée n'est que la reproduction de la même idée, évidemment destinée à triompher, parce qu'elle est juste ; et la seule innovation consisterait à punir comme les proxénètes, tous les individus qui *se laissent prostituer, ou qui se prostituent pour leur propre compte* (1).

Dans ces termes elle devrait rallier tous les esprits.

Quand on s'occupera de la suppression de la prostitution, il sera nécessaire d'introduire encore quelques autres modifications importantes dans notre législation pénale, afin de fortifier le mariage, et de protéger les enfants contre les corrupteurs.

Ainsi, dans l'état actuel des choses, le mari qui entretient une concubine dans la maison conjugale, n'est puni que d'une simple amende ; il devrait être permis aux juges de le frapper d'une peine d'emprisonnement, comme

---

(1) Chauveau, Adolphe. (Th. du Cod. pen. t. 6. p. 135.)

la femme; le mari n'encourt aucune peine quelconque, s'il entretient une concubine, même publiquement et notoirement, *en dehors du domicile conjugal :* une infraction si scandaleuse et si grave aux devoirs de fidélité réciproques du mariage et aux règles de la moralité publique ne devrait pas rester impunie.

Les attentats à la pudeur consommés ou tentés sans violence sur des enfants âgés de moins de *treize ans* accomplis constituent aujourd'hui, des crimes justiciables des Cours d'assises, mais si ces attentats sont commis sans violence sur des individus *âgés de plus de treize ans*, ils sont à l'abri de toutes poursuites. Cependant, il n'est pas juste que des individus qui ne sont pas parvenus à l'âge nubile, et qui, par conséquent ne sont pas capables de donner un consentement valable, même pour le mariage, soient considérés comme capables de donner un consentement valable, pour des actes qui ne devraient être que la conséquence du mariage : il faudrait donc déclarer que tous les attentats à la pudeur, consommés ou tentés, sans violence, sur des individus au dessus de l'âge de treize ans, et jusqu'à l'âge nubile, sont punissables.

Ces observations sont sérieuses et il est bon d'y penser....

Dans les grands centres industriels, et

même dans les villes populeuses, le chiffre des mariages diminue, celui des naissances illégitimes augmente, la prostitution se multiplie, l'oubli de la pudeur devient effrayant. Si l'on veut nous préserver des malheurs qui nous attendent dans un prochain avenir, il est temps de mettre nos institutions d'accord avec nos croyances, et de donner une sanction pénale aux principes du christianisme que nous professons.

Nous ne craignons pas de le dire, les hommes d'état qui auront le courage d'entreprendre ces réformes, ne seront pas seulement soutenus par l'opinion publique, ils se feront, dans l'estime et la reconnaissance du pays, un nom qui ne périra pas...

CHAPITRE VIII.

Conclusion.

Nous avons entendu reprocher aux écrivains et aux orateurs qui défendent la cause du christianisme, de se tenir dans des généralités insaisissables, ou de développer, en les attribuant à l'ancien et au Nouveau Testament, des théories dont l'origine se retrouve dans les ouvrages de l'école platonicienne et Stoïcienne : C'est pour échapper à ces reproches que nous nous sommes attachés à citer des textes.

Devant ces textes, il faut s'incliner.

Nous avons voulu prouver que sur les plus graves questions de la législation civile et criminelle, *en matière de mœurs*, le christianisme a donné des solutions entièrement neuves, originales, sans précédents dans l'histoire

de l'antiquité, et qui étaient le renversement de toutes les idées du paganisme : enfin, nous avons voulu prouver que ces solutions, qui passaient, aux yeux des payens, pour folles et chimériques, sont déjà — législativement ou moralement — acceptées par les peuples chrétiens, comme les lois les plus conformes aux intérêts des sociétés et à la grandeur de la nature humaine.

Avons-nous fait cette preuve ?

Sans répéter ce que nous avons déjà dit, nous pouvons répondre, hardiment, par un seul mot : — Oui !

Le contrôle est facile ; les faits sont certains ; la démonstration doit paraître complète et décisive. Mais Jésus-Christ n'a-t il rien dit de plus ? ne s'est-il pas expliqué, d'une manière aussi nette, sur quelques autres problèmes fondamentaux qui intéressent l'administration de la justice dans les sociétés chrétiennes ?

Comment, par exemple, a-t-il entendu le droit de légitime défense ? qu'a-t-il dit du serment ? que pense-t-il de la rétribution du mal par le mal ? admet - il le talion *judiciaire* ? comment comprend-il la manière de rendre la justice, dans les matières civiles et criminelles ?

Celui qui a prêché la sagesse *entre les par-*

faits, a-t-il entendu toutes ces questions comme la *sagesse du monde* les entendait, à une époque où l'humanité n'avait encore aucune idée de cette *perfection*? ou bien, pour les comprendre, ne faudra-t-il pas que *la sagesse du monde* finisse par accepter encore sur tous ces points, *la folie de la Croix*?

C'est ce que nous nous proposons d'examiner ultérieurement, en produisant toujours, *non pas nos théories personnelles*, mais les textes sacrés, éclairés, expliqués, commentés par les pères les plus illustres et les plus vénérés des premiers siècles de l'Eglise chrétienne.

TABLE DES MATIÈRES

SECTION PREMIÈRE

DROIT PAYEN.

CHAPITRE Ier. — Exposé préliminaire. 1

CHAPITRE II. — Du droit de polygamie proprement dite. 8

CHAPITRE III. — Du droit de mariage solennel et de concubinat simultanés. 23

CHAPITRE IV. — Du droit de répudiation ou de divorce. 48

CHAPITRE V. — Du droit de prostitution. 67

CHAPITRE VI. — De l'opinion des philosophes et des moralistes antérieurs à Jésus-Christ, sur la polygamie, le divorce et la prostitution. 90

CHAPITRE VII.—Des causes des erreurs commises par les philosophes et les moralistes antérieurs à Jésus-Christ. 114

SECTION DEUXIEME

DROIT HÉBRAÏQUE.

CHAPITRE 1er. — Exposé préliminaire. 120

CHAPITRE II. — Des restrictions apportées au droit de polygamie chez les Hébreux. 124

CHAPITRE III.—Des restrictions apportées au droit de répudiation chez les Hébreux. 133

CHAPITRE IV. — De l'abolition du droit de prostitution chez les Hébreux. 144

CHAPITRE V.—De la comparaison de l'Ancien Testament, avec les législations et les philosophies payennes, en matière de polygamie, de divorce et de prostitution. 153

SECTION TROISIÈME

DROIT CHRÉTIEN.

CHAPITRE Ier. — Exposé préliminaire. 159

CHAPITRE II.—Textes du Nouveau Testament sur l'abolition du divorce. 169

CHAPITRE III.—Controverses sur St. Mathieu. 185

CHAPITRE IV. — Textes sur l'abolition de la polygamie simultanée et successive. 197

CHAPITRE V. — Opinion des Pères de l'Eglise des premiers siècles sur la monogamie, et coutumes des premiers chrétiens. 211

CHAPITRE VI. — Textes sur l'abolition de la prostitution et de la fornication. 222

CHAPITRE VII.—Etat des progrès accomplis : indication des progrès qu'il est le plus urgent d'accomplir. 234

CHAPITRE VIII. — Conclusion. 250

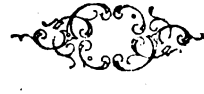
CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS :

PREMIÈRE ÉTUDE. — Du Droit de propriété de l'homme sur l'homme, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un volume. Prix 1, 75

DEUXIÈME ÉTUDE. — Du Droit de vie et de mort dans la famille, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 3. fr.

TROISIÈME ÉTUDE. — Du Droit de mutilation, de blessures et de coups, dans la famille, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 2, 50

QUATRIÈME ÉTUDE.—Du droit de polygamie, de divorce et de prostitution, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 3. fr.



Douai.—Imprimerie Dechristé, rue Jean de-Bologne

ÉTUDES DE LÉGISLATIONS COMPARÉES.

LE DROIT PAYEN

ET

LE DROIT CHRÉTIEN

PAR CHARLES CARPENTIER.

Il est écrit : « *J'abolirai la sagesse des sages, et j'anéantirai la science des intelligents.* »

St. Paul. 1. Corinth. 1. 19.

V.

PARIS,

A. DURAND et PEDONE LAURIEL, libraires, 9, rue Cujas.

Ernest THORIN, libraire, 7, rue de Médicis.

1872.

ÉTUDES DE LÉGISLATIONS COMPARÉES.

LE DROIT PAYEN

ET

LE DROIT CHRÉTIEN

PAR CHARLES CARPENTIER.

Scriptum est : *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo.*

St. Paul, 1, Cor. 19.

V.

PARIS,

A. DURAND et PEDONE LAURIEL libraires, 9, rue Cujas.

Ernest THORIN, libraire, 7, rue de Médicis.

1872.

35C·9
C3

R. Wesley Lib
1-14-39

LIVRE TROISIÈME.

CINQUIÈME ÉTUDE.

DU DROIT DE REPOUSSER LA VIOLENCE PAR LA VIOLENCE, SOUS LE PAGANISME

et de

L'ABOLITION DE CE DROIT PAR LA LÉGISLATION CHRÉTIENNE.

SECTION PREMIÈRE.

DROIT PAYEN.

CHAPITRE Ier

Exposé préliminaire.

Parmi les matières les plus difficiles, les plus compliquées, et, cependant, les plus importantes à connaître, il faut citer, en première ligne, le droit de la légitime défense de soi-même et de ses biens.

C'est cette matière que nous nous proposons d'éclaircir.

Nous commencerons, dans cette première section, par exposer, avec toute la précision possible, la différence qui existe entre la *défense* proprement dite, et la *vengeance*, et nous

expliquerons pourquoi, — sous l'empire des lois, — le droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de soi-même et de ses biens, avait été laissé au pouvoir des particuliers.

Nous étudierons, ensuite, les principales législations du paganisme, avant Jésus-Christ.

Nous montrerons que, — contrairement à ce qui est admis, aujourd'hui, dans les législations modernes,—le paganisme avait accordé à chacun le droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de soi-même, *sans aucune restriction et sans aucunes limites,* de manière que la personne qui était l'objet d'une violence quelconque pouvait toujours tuer impunément l'injuste agresseur, lors même que sa vie n'était aucunement en danger.

Nous verrons que chacun avait le même droit, pour *la défense de ses biens.*

Non seulement il était permis aux propriétaires de tuer les voleurs *de jour* surpris en flagrant délit de vol avec violences, mais il leur était encore permis de tuer les voleurs *de nuit,* partout où ils étaient surpris, dans les maisons, ou hors des maisons, dans les rues, dans les places publiques, dans les chemins, dans les champs, et alors même qu'ils ne commettaient aucunes violences.

Nous expliquerons pourquoi, — chez tous les peuples qui n'ont pas connu le Christianisme,—l'homicide commis, les blessures faites, les coups portés, *dans les combats volontaires,* n'avaient pas été considérés comme punissables.

Nous arriverons, naturellement, à parler des combats du cirque, des combats du ceste et des combats des gladiateurs, qui étaient offerts en spectacle au peuple, pour honorer la mémoire des morts, ou pour célébrer des fêtes publiques.

Le chapitre le moins intéressant ne sera pas celui où nous ferons connaître, sur toutes ces questions, les doctrines des philosophes et des moralistes qui ont précédé la prédication de l'Évangile.

A l'exception du grand Platon qui a développé quelques idées déjà indiquées dans la loi de Moyse, plus de mille ans avant la publication de ses ouvrages, nous verrons tous les écrivains payens, en parfait accord avec les législateurs de leur temps, soutenir que chacun avait le droit de repousser la violence par la violence, *d'une manière illimitée,* et que par suite, on avait toujours, dans ce cas, le droit de tuer les agresseurs et les voleurs pour la défense de soi-même et de ses biens.

Les deux sections suivantes seront consacrées à l'étude du Christianisme.

Nous reprendrons, une à une, les questions que nous venons d'indiquer, et nous montrerons combien, sur chacune d'elles, l'ancien et le nouveau Testament se sont écartés des solutions fournies par le paganisme : enfin, nous terminerons, en esquissant rapidement le tableau des progrès qui ont été accomplis, dans les législations positives, sous l'empire des idées chrétiennes, et en signalant ceux qui restent à accomplir, pour marcher dans la même voie, et s'inspirer du même esprit.

Tel est, en abrégé, le programme de cette nouvelle étude.

Nous n'avons pas besoin de dire combien il est nécessaire, pour la conduite de la vie, d'avoir des principes arrêtés et des idées nettes sur tous ces points : nous croyons, toutefois, pouvoir donner l'assurance à ceux qui ne craindront pas d'entreprendre cette lecture, que leur curiosité ne sera pas trompée.

CHAPITRE II.

De la différence qui existe entre la DÉFENSE, proprement dite, et la VENGEANCE.

Pour raisonner avec clarté sur le sujet que nous traitons, il est, d'abord, indispensable de faire disparaître une confusion qui se rencontre fréquemment sous la plume des écrivains profanes ou sacrés, étrangers à la science du droit, et même quelquefois, chez les jurisconsultes. (1)

Ces écrivains emploient tour-à-tour le mot

(1) Interdùm tamen *ulciscendi* verbo *defensio* significatur, ut Cic in orat. « Quibus te ulcisci Lacessitus possit. » (Godefroid sur le liv. 9, tit. 2. L. 45 du digeste.)

de *défense*, quand ils devraient employer le mot de *vengeance*, ou bien ils se servent de l'expression de *vengeance*, quand ils devraient employer le mot de *défense*.

Chacune de ces expressions a, néanmoins, un sens très distinct, et ne représente pas la même idée.

On peut définir la *défense*, l'acte par lequel on repousse une offense, au moment même ou l'attaque se produit : au contraire, on peut définir la *vengeance*, l'acte par lequel on tire satisfaction d'une offense, après la cessation complète et définitive de l'attaque.

Quelques exemples éclairciront encore cette définition :

Vous m'attaquez le premier, en me portant des coups ou en m'adressant des injures : je vous résiste immédiatement, en répondant à vos coups par des coups, à vos outrages par des outrages ;

C'est de la *défense* et non pas de la *vengeance*!

Au contraire, vous m'attaquez le premier, en me frappant ou en m'outrageant, mais au lieu de vous rendre *immédiatement* coups pour coups, outrages pour outrages, je laisse un certain temps s'écouler avant de repousser ces violences par des violences, et, je ne prends l'offensive que lorsque vous avez complètement cessé de m'outrager et de me frapper ;

Ce n'est plus de la *défense*, c'est de la *vengeance*!

Sans doute, si l'on entend que la défense est une vengeance exercée au moment même de l'attaque, on peut dire, dans ce sens, que se défendre c'est aussi se venger; et si l'on entend que la vengeance est une défense exercée après la cessation de l'attaque, on peut dire, dans ce sens, que se venger c'est aussi se défendre, mais c'est détourner les mots de leur véritable sens.

La défense et la vengeance ont un but commun, qui est de tirer satisfaction d'une offense, mais c'est le moment auquel la satisfaction de l'ofense est tirée qui sert à les faire distinguer.

Tout dépend d'une question de temps.

Tâchons donc d'employer des mots différents pour exprimer des idées différentes, et de nous servir d'une langue bien faite, dans la science du droit, comme dans les conversations du monde : Les mots sont les signes des idées, et l'inexactitude dans le choix des mots est une des principales causes des erreurs que nous commettons dans les raisonnements.

CHAPITRE III.

Pourquoi l'exercice de la vengeance avait été délégué aux juges, et le soin de la défense laissé aux particuliers.

Dès que les hommes se constituèrent en sociétés, par vivre sous l'empire des lois, il comprirent qu'ils devaient renoncer à s'attaquer les uns les autres, sous le prétexte de se rendre justice à eux-mêmes : en effet, ces attaques auraient amené des troubles, des tumultes, des désordres, qui auraient mis la société dans un état de guerre continuelle, et perpétué tous les inconvéniens de la vie sauvage.

Il fut donc, d'abord, admis que toute espèce d'attaque, à l'aide de violences, serait interdite pour *se venger* d'une offense, ou obtenir réparation d'un préjudice éprouvé.

Ce dernier point établi, on se demanda par quel moyen ceux qui croiraient avoir à se plaindre d'une injustice pourraient en obtenir la réparation: car si le premier besoin des sociétés, c'est l'ordre, il est impossible de compter sur l'ordre, quand on ne commence pas par assurer la justice.

Il fut alors décidé que, lorsque quelqu'un des membres de la société croirait avoir le droit de se venger d'une offense, ou de demander la réparation d'un préjudice, il pourrait contraindre son adversaire à se présenter, avec lui, devant des hommes désignés d'avance à la confiance publique, par leur sagesse et leur expérience, et qui seraient chargés de statuer sur leurs différents, en s'inspirant de l'équité, de la tradition, ou de certaines règles suggérées par les nécessités des temps.

De là, l'institution des juges.

A partir du moment où les voies de fait furent interdites, et où l'exercice de la vengeance fut enlevé aux particuliers, pour être délégué aux tribunaux, on put dire que l'ordre fut fondé: le règne de la force brutale disparut, en grande partie, pour faire place au règne de la justice imparfaite et relative qui peut exister parmi les hommes, et la conservation de la paix intérieure ne dépendit plus que de

la fermeté intelligente des magistrats et de l'obéissance des citoyens.

Mais si l'exercice de la vengeance pouvait être enlevé aux individus pour être délégué aux juges, pouvait-on enlever également l'exercice de la *défense* aux particuliers pour le déléguer aux tribunaux ?

Ici, la solution ne pouvait plus être la même.

Quand une personne est décidée à se *venger*, en suivant les voies régulières, c'est-à-dire en déléguant aux juges l'exercice de sa vengeance, elle peut toujours choisir l'heure qui lui convient pour agir. Ne courant aucun danger immédiat pour son corps ou pour ses biens, elle ne s'engage dans un litige que quand il lui plaît, et elle est toujours sûre d'obtenir, par l'intervention de la justice, ce qu'elle aurait pu obtenir par l'emploi de la force.

Mais, dans les sociétés où l'on n'attendait rien de la justice de Dieu, il n'était pas possible d'exiger qu'une personne, violemment attaquée dans son corps ou dans ses biens, attendît la justice des hommes, parcequ'elle aurait pu éprouver un mal *irréparable,* avant que l'agresseur fût puni.

On fut donc amené à cette conclusion que s'il est possible et même nécessaire d'enlever aux particuliers l'exercice de la *vengeance,* pour le déléguer aux tribunaux, il n'était pas

possible de leur enlever l'exercice de la *défense*, et que, par conséquent, il fallait leur laisser le soin de repousser eux-mêmes la violence par la violence.

Mais, ici, d'autres difficultés se présentèrent.

CHAPITRE IV.

Du droit de repousser la violence par la violence pour la défense de soi-même: Théorie payenne.

Après avoir décidé, en principe, que chacun conserverait le droit de repousser la violence par la violence, on dut examiner, d'abord, comment on réglerait l'exercice de ce droit pour la défense de soi-même.

Fallait-il déterminer d'avance *le mode et la mesure* de la violence que la personne injustement attaquée pourrait employer pour se défendre, ou bien, au contraire, fallait-il la laisser seule juge de l'exercice de son droit, et la déclarer, dans tous les cas, irresponsable des suites de la violence qu'elle aurait exercée?

Par exemple:

Si une personne injustement attaquée pou-

vait se garantir suffisamment en employant une défense purement négative, fallait-il décider qu'elle serait punissable, lorsqu'elle aurait recours à des moyens offensifs, pour repousser son adversaire? Si, pouvant maîtriser ou contenir l'agresseur, elle employait des moyens mortels; si, pouvant échapper au danger par la fuite, elle aimait mieux courir les chances d'un combat; si, pouvant porter à son agresseur une blessure non dangereuse, elle avait poussé la violence au delà de la mesure qui était nécessaire pour écarter le péril; si, pouvant blesser l'agresseur sans le tuer, elle avait préféré le tuer, devait-elle, dans tous ces cas, être déclarée coupable, et fallait-il lui appliquer une peine quelconque?

Hâtons nous de dire que, chez les peuples payens, toutes ces questions avaient été résolues de la même manière: Il n'y avait eu qu'une voix pour reconnaître qu'une personne injustement attaquée devait être seule juge du mode et de l'étendue de sa défense, et ne serait jamais responsable des suites que cette défense pouvait entrainer.

D'abord, il avait été admis, sans difficulté, que toute personne injustement attaquée, et menacée d'un danger *certain* pour son existence, serait toujours innocente, lorsqu'elle aurait tué son adversaire, pour sauver sa propre vie.

Il avait paru qu'elle ne devait plus garder aucun ménagement envers celui qui voulait la tuer, et qu'il était d'ailleurs impossible d'exiger d'elle qu'elle conservât une présence d'esprit suffisante pour choisir les moyens les plus propres à assurer son salut, en préservant la vie de l'agresseur.

La maxime qui consiste à dire qu'il *est permis de tuer pour ne pas être tué,* avait été universellement acceptée.

La question de savoir si la personne injustement attaquée serait également innocente, lorsqu'elle aurait tué l'agresseur, pour se défendre, *s'il n'était pas certain que son existence fût menacée,* n'était pas aussi facile à résoudre: Toutefois, il avait paru que, pouvant avoir à redouter pour sa vie ou pour son corps, *un mal irréparable,* il fallait, dans le doute, lui laisser le droit d'agir, comme si ce mal devait arriver.

En effet, des coups portés, même sans armes, et sans intention de donner la mort, ne peuvent-ils pas l'occasionner? Ces coups n'amènent ils jamais la lésion d'un organe essentiel, la rupture d'un vaisseau, une chûte malheureuse, une foule d'accidents qu'il est impossible de prévoir, et qui peuvent avoir des suites mortelles? Ne peuvent-ils pas, au moins, occasionner des fractures, des luxations, des blessu-

res graves? Si l'on concède à la personne attaquée le droit de pourvoir à sa propre sûreté, parceque la société ne peut y pourvoir elle même, et que son intervention serait tardive, ne faut-il pas qu'elle puisse y pourvoir d'une manière complète? Et pourrait-elle y pourvoir d'une manière complète, si elle ne se protégeait pas aussi bien contre les dangers *éventuels* que contre les dangers *certains*.

Le législateur qui fait des lois peut prendre son temps: Il étudie, il raisonne, il calcule, il délibère, et règle d'avance la conduite de ceux auxquels il commande avec le calme du philosophe, et la précision du logicien.

Le magistrat qui juge peut remettre l'affaire au lendemain : Il recueille tranquillement les déclarations des témoins, il interroge les parties, et, loin du danger, exempt d'émotion, il cherche, avec patience, si toutes les règles prescrites ont été observées.

Leur arrive-t-il, par malheur et par impossible, de se tromper? Ils n'en souffrent ni dans leur vie, ni dans leur corps, ni dans leurs biens.

Mais une personne qui se défend n'est pas dans une situation aussi facile qu'un législateur qui fait des lois, ou un juge qui les applique.

Elle ne se trouve pas, comme eux, en présence

de faits accomplis, mais en présence d'évènements inconnus, de péripéties imprévues, de complications multiples, et dont elle ignore le dénouement : Il faut qu'elle se détermine, non d'après ce qu'elle sait, mais d'après ce qui peut arriver.

Il faut qu'elle interroge le regard de celui qui l'attaque, qu'elle suive ses mouvements, qu'elle devine ceux qu'il prépare, qu'elle profite de ses erreurs, qu'elle déjoue ses plans, qu'elle emploie tour à tour les moyens défensifs et les moyens offensifs, et qu'avant l'épuisement de ses forces, qui varient suivant l'âge, la santé et le tempérament, elle puisse assurer complètement sa conservation.

Elle ne peut prendre son temps et remettre au lendemain pour aviser.

C'est au moment même de l'action qu'elle doit réfléchir. Mais comment réfléchir dans l'émotion de la surprise, dans l'étourdissement de la frayeur, dans la précipitation de la lutte, dans le feu des évènements, qui se succèdent avec la rapidité vertigineuse de l'éclair.

Une personne qui repousse la violence par la violence n'agit pas dans toute la plénitude de son intelligence et de sa liberté : elle agit, en quelque sorte, machinalement, en vertu d'une force mystérieuse et inconsciente qui la

pousse, et que sa volonté ne peut ni régler ni discipliner. (1)

Il avait donc semblé que, même lorsqu'il n'était pas *certain*, pour elle, que sa vie était menacée, la personne injustement attaquée pouvait toujours le redouter, et que, dans l'éventualité d'un mal qui pouvait être irréparable, il lui était permis de prendre ses précautions, comme si ce mal devait arriver: En un mot, il avait paru injuste et inconséquent d'accorder aux particuliers le droit de repousser eux-mêmes la violence par la violence, et de les punir, ensuite, lorsqu'ils s'étaient défendus avec trop d'ardeur ou de témérité.

Mais il y a d'autres violences qui ne sont de nature à compromettre ni la vie, ni la santé, ni le corps, ni la pudeur, et qui ne peuvent compromettre que l'honneur ou la considération.

Supposons, par exemple, qu'une personne se borne uniquement à donner un soufflet à une autre, à lui cracher au visage, à la repousser avec mépris, ou à se rendre coupable de quelques unes de ces voies de fait qui sont plutôt considérées comme des outrages que

(1) Réfléchir, délibérer, est dans l'essence de la justice humaine : il ne peut pas en être de même de la défense. (Rossi, tr. du dr. Pénal, t. 1, ch. 8.)

comme des coups proprements dits: Fallait-il décider, dans ce cas, que la personne attaquée n'aurait plus le droit de repousser la violence par la violence, ou que, — si ce droit lui était encore réservé, — elle ne pourrait l'exercer qu'à la condition de ne pas excéder ces limites?

On ne saurait nier que les raisons, en vertu desquelles le droit de repousser la force par la force a été laissé aux particuliers, ne peuvent plus être invoquées ici.

La personne qui reçoit des soufflets, des crachats au visage, ou d'autres voies de fait de cette nature, n'éprouve aucune altération matérielle dans son corps. Le préjudice qu'elle souffre n'est pas sans remède. Les juges peuvent intervenir utilement pour le réparer. Il n'y a donc pas nécessité actuelle et pressante, pour elle, de repousser la violence par une violence égale ou plus forte.

Une loi qui aurait fait, dans ce cas, exception au principe, aurait été utile et acceptable; elle aurait appris aux hommes qu'il y a plus de grandeur et de véritable sagesse à souffrir une injustice qu'à la faire, et elle aurait fait comprendre que les succès de la force ne peuvent rien devant la raison, la justice et le droit!

Toutefois, cette solution n'avait pas été admise ni même proposée: Il avait paru impossible d'imposer à un homme l'obligation de rester

immobile et maître de lui-même devant de pareils outrages, et on ne trouve pas, jusqu'à l'avènement du christianisme, une seule législation qui ait interdit, dans ce cas, de frapper et même de tuer l'agresseur.

Que fallait-il décider pour les *injures verbales*, publiques ou non publiques?

Devait-on interdire à une persenne diffamée ou injuriée, de repousser, au moment même de l'attaque, ces diffamations ou ces injures, par des injures et des diffamations? Devait-on, au moins, décider que l'offensé devrait circonscrire sa défense dans certaines bornes?

L'antiquité, avant Jésus-Christ, ne l'avait jamais pensé. Il ne lui avait pas paru plus possible, dans ce cas, d'interdire ou de graduer les violences morales que les violences physiques.

A ses yeux, tout appel à la violence plaçait l'aggresseur en dehors des lois, et donnait à la personne offensée le droit de se considérer elle même, pour sa défense, comme dégagée de tous les devoirs sociaux. Tant que durait l'attaque, elle pouvait reprendre sa liberté naturelle pour se défendre, et elle n'était jamais coupable d'avoir, dans ce but, usé témérairement et inconsidérément de cette liberté.

Telle était la théorie païenne, en matière de défense de soi-même: Mais avant d'aller plus loin, nous devons prouver ces assertions.

CHAPITRE V.

Preuves tirées des anciennes législations.

Nous connaissons, d'une manière précise, les principes admis par les législations Indienne, Grecque, et Romaine, *avant Jésus-Christ*, sur le droit de légitime défense *de soi-même*, et nous savons, par Cicéron, que les mêmes principes étaient admis par les législations de tous les autres peuples.

Dans la Manava-Dharma-Sastra, qui forme encore aujourd'hui la base du droit Indien, et dont la rédaction paraît remonter au XIIe siècle avant notre ère, nous trouvons, d'abord, la confirmation des principes que nous venons d'exposer : « *Pour sa propre sûreté*, disait la loi ; dans une guerre entreprise pour défendre

des droits sacrés, et pour protéger une femme ou un brahmâne, celui qui tue justement *ne se rend pas coupable.* »

Le droit de tuer, *pour sa propre sûreté,* comprenait tous les cas où la personne attaquée pouvait se trouver en péril, d'une manière quelconque : si, en se défendant pour garantir la *sûreté de son corps,* elle tuait l'agresseur, il est certain qu'elle le tuait tout aussi légitimement que lorsqu'elle se défendait pour garantir *la sûreté de sa vie.*

Elle ajoutait: « un homme doit tuer, *sans balancer*, quiconque se jette sur lui pour le tuer, quand même ce serait son directeur, *ou un enfant,* ou un vieillard, ou même un brahmâne très versé dans la Sainte Écriture. » (1)

« Tuer un homme qui fait une tentative de meurtre, en public ou en particulier,—disait encore cette loi,—ne rend aucunement coupable le meurtrier : *c'est la fureur aux prises avec la fureur.* » (2)

C'est, comme on le voit, le droit de défense de soi-même accordé contre ceux même qui, par la faiblesse ou l'impuissance de leur âge,

---

(1) Le traducteur ajoute : « *S'il n'a aucun moyen d'échapper* » mais ce commentaire est d'une date moderne, et ne se trouve pas dans le texte primitif.— (Lois de Manou, Liv 8, St. 248 et s.) (2) Loc. cit.

ou par le caractère dont ils sont revêtus, sembleraient avoir le plus de titres à des ménagements.

L'idée qui avait inspiré la législation Indienne se retrouve, dans la législation Grecque, et, notamment, à Thèbes et à Athènes.

Dans son ouvrage intitulé *la Bibliothèque*, Apollodore raconte que la loi qui avait réglé le droit de légitime défense s'appelait, autrefois, « *la loi de Rhadamante.* »

D'après cet auteur, Hercule ayant voulu apprendre à jouer de la lyre, avait demandé des leçons à Linus, frère d'Orphée, qui demeurait, alors, à Thèbes.

Un jour, impatienté,—sans doute,—par les distractions ou les maladresses de son élève, qui montrait plus de dispositions pour les combats que pour la musique, Linus lui appliqua quelques coups: Hercule, enflammé de colère, prit sa lyre, et en frappa si violemment son maître qu'il le tua. Poursuivi devant les juges sous l'accusation d'homicide, il allait être condamné, lersqu'il eut l'idée d'invoquer *la loi de Rhadamante*, qu'Apollodore rapporte ainsi : « que *l'homme qui a puni celui qui l'irritait par des mains injustes,* soit *innocent.* » (1)

---

(1) Ille, contra, Rhadamanthi legem recitans ejus

Ce moyen de justification fut accueilli, et Hercule fut sauvé.

Il résulte clairement de ce texte de loi, et de la manière dont elle fut appliquée, qu'à *Thèbes*, le droit de repousser la violence par la violence n'était circonscrit dans aucunes limites, et que la défense pouvait dépasser la mesure de l'attaque.

L'orateur Antiphon qui, d'après Thucidyde, ne le cédait à aucun des Athéniens, en esprit, en éloquence, et en vertu, et dont, par conséquent, le témoignage peut être d'un grand poids, l'affirmait, d'ailleurs, dans les termes les plus formels:

Il plaidait, devant les tribunaux *d'Athènes*, pour un jeune homme qui, à la suite d'une rixe, avait tué un vieillard, à coups de poings, et il disait : « si j'avais repoussé l'aggresseur avec *une épée*, avec *une pierre*, ou avec *un bâton*, je n'aurais fait, assurément, rien d'injuste ; *car les agresseurs méritent de souffrir, à leur tour, non seulemeat les mêmes choses, mais des choses plus grandes et plus fortes.* » (1)

---

modi : « *qui manibus iujustis irritantem punierit, insons esto.* »—Et hunc in modum Hercules evasit incolumis. (Apoll. Biblioth. liv. 2.)

(1) Thucyd. liv. 8, § 27.—Agressores enim non eodem modo, sed majora et plura vicissim pati merentur....

C'est parceque ce droit paraissait très juste qu'on l'avait attribué à Rhadamante : on sait, en effet, que Rhadamante étatt un ancien roi de Lycie, si renommé par la manière dont il avait rendu la justice que, d'après la superstition populaire, Pluton l'avait nommé juge aux enfers, avec le roi d'Egine et le roi de Crète.

Démothénes n'est pas moins explicite qu'Antiphon.

Dans son plaidoyer contre *Timocrate*, il faisait remarquer aux juges, que, non seulement, d'après les lois capitales, mais d'après toutes les lois, celui qui ne faisait que se défendre, lorsqu'il était injustement attaqué, n'était jamais punissable. (1)

Dans son plaidoyer contre *Midias*, il racontait qu'à Samos, l'athlète Sophile avait *tué* le

---

nàm justè eadem non tantùm, sed etiam majora et plura rependentnr. (Antiph.—tetralog. III, edit. Firm. Didot.—)

(1) Videtis enim in omnibus, non in capitalibus tantùm legibus, ità esse scriptum : si quis, inquit, pulsârit quempiam, *non lacessitus injuriâ*, quia, *si se defenderit, non peccat*. (Ed. Firm. Didot § 44.—

Samuel Petit, traduit cette loi ainsi : « si quis injustè vim inferentem incontinenti necassit, jure cæsus esto » (Rec. des L. attiques.)

Nous en donnerons le texte Grec, au ch. VII.

lutteur Euthyne, parcequ'il l'avait frappé avec une intention outrageante, et il ajoute qu'Evéon, frère de l'orateur Léodamas, avait *tué* Bœotos, dans un festin, au milieu de ses amis, parcequ'il avait reçu *un seul coup*.

Cette conduite lui semblait, d'ailleurs, très légitime, « parcequ'un homme d'honneur,— disait-il,—ne devait pas recevoir de pareils outrages sans que sa fureur éclatât. »

L'état de la législation Romaine sur le droit de la défense de soi-même, *avant Jésus-Christ*, nons a été transmis, avec la plus grande exactitude, par Cicéron.

Dans son plaidoyer pour *Milon*, l'orateur romain expliquait que, ni dans la loi des XII Tables, ni dans aucune des lois postérieures, il n'y avait un texte précis qui autorisât à repousser la violence par la violence, mais que ce droit était enseigné *par la nature*, et reconnu par *la loi non écrite*.

Tout moyen est bon, disait-il, pour assurer notre salut.

Et il ajoutait ces paroles, qui sont encore aujourd'hui dans toutes les bouches : « les lois se taisent au milieu des armes, et ne nous ordonnent pas d'attendre leur secours, parceque celui qui l'attendrait serait victime de l'injustice, avant que la justice pût le secourir.

Il résumait ainsi sa plaidoierie :

« Si c'est une loi que la raison fait aux hommes instruits, la nécessité aux barbares, *la coutume aux nations*, la nature même aux bêtes sauvages, de repousser toujours, *par tous les moyens possibles*, toute espèce de violence, de *leur corps*, de leur tête, de leur vie, vous ne pouvez pas nous condamner. » (1)

Quant au droit de repousser des injures par des injures, — sans distinguer si ces injures étaient publiques ou non publiques, — nous pouvons dire qu'il n'avait pas été mis en question avant Jésus-Christ.

Vespasien disait :

« Il n'est pas permis de dire des injures à un sénateur, mais il est permis et conforme au droit civil *de lui en répondre*. » (2)

Nous n'avons pas besoin de nous occuper des législations des autres peuples sur le droit de légitime défense de soi-même, puisque

---

(1) Sin hoc et ratio doctis, et necessitas barbaris, et *mos gentibus*, et feris natura ipsa prescripsit, ut omnem semper vim, quâcumque ope possent, *à Corpore*, à capite, à vitâ suâ propulsarent, non potestis hoc facinus improbum judicare. (Cic. Pro mil. §§ 4, 5 et 11.)

(2) Non oportere maledici senatoribus, remaledici civile fas que. (Suétone, vie de Vesp. § 9.)

Cicéron nous atteste que les principes qu'il a développés étaient admis *par toutes les nations de son temps,* et il suffirait, d'ailleurs, de parcourir les Pandectes et le code de Justinien pour voir que, près de six siècles après Cicéron, ces principes n'avaient pas encore subi de modifications bien sensibles. (1)

Il est donc prouvé, — et c'est en cela que consiste tout l'intérêt de cette thèse, — qu'avant le christianisme, — les législateurs n'avaient pas encore songé à enchaîner le droit de légitime défense *de soi-même* dans de certaines bornes, à dire que la défense devait être proportionnée à l'attaque, et à déclarer que ceux qui étaient injustement attaqués n'auraient le droit de tuer impunément l'agresseur, que lorsque leur vie serait en danger.

Comment avaient-ils réglé le droit de la *défense de ses biens?*

C'est ce que nous expliquerons dans les chapitres suivants.

---

(1) Pandectes, liv. 1, tit. 1, loi 3.—liv. 48, loi 1, § 4. —code liv. 9, tit. 16, loi 2.

CHAPITRE VI.

Du droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de ses biens : Théorie payenne.

Lorsque les propriétaires ne découvraient un vol commis à leur préjudice, qu'un certain temps après la consommation de ce vol, il n'était pas possible de leur permettre d'attaquer ceux qui les avaient dépouillés, parceque ces attaques auraient troublé l'ordre, et qu'il avait été reconnu que l'exercice de la vengeance devait être délégué aux juges.

Mais que fallait-il décider, lorsque les propriétaires surprenaient les voleurs *au moment même où ils les dépouillaient, en employant la violence* ? Fallait-il leur permettre *de défendre* leurs biens *par la violence*, comme leur corps et leur vie, et de frapper, de blesser, ou même de tuer ces voleurs ?

Cette question n'avait fait aucun doute.

Dans les sociétés primitives, où la propriété individuelle avait été fortement constituée, la conservation des biens devait être assurée, par les lois, avec autant d'énergie que la conservation même de l'existence : à cette époque surtout celui qui n'avait rien n'obtenait rien, et, quand il perdait ce qui lui appartenait, il perdait en quelque sorte les moyens de vivre.

On s'était donc laissé guider, pour autoriser la défense de ses biens, par les mêmes principes qu'on avait admis, pour autoriser la défense de soi-même.

Lorsque, *sous les yeux des propriétaires*, les voleurs pénétraient dans une maison, brisaient les placards, crochetaient les tiroirs, et s'emparaient de ce qu'ils trouvaient ; ou bien,—par exemple,—lorsqu'ils arrêtaient un attelage dans une route, dételaient les chevaux, fouillaient la voiture, et montraient par leurs menaces, ou par leur attitude, qu'ils étaient résolus à ne reculer devant aucune extrémité, pour assurer l'exécution du vol; dans ces cas et d'autres analogues, on avait permis aux propriétaires de tuer ou de blesser les voleurs, parceque,—disait-on,—s'ils ne surmontaient pas immédiatement la violence par la violence, la perte de leurs biens pourrait être irréparable.

On avait fait les mêmes raisonnements pour le cas où le vol était commis *pendant la nuit.*

En effet, disait-on, comment serait-il possible d'arrêter les voleurs, s'ils prenaient la fuite, au milieu des ténèbres ? Où trouverait-on du secours pour les faire arrêter, quand les habitants sont rentrés dans leurs demeures, et que les alentours sont déserts ? Comment pourrait-on retrouver l'objet volé, si les voleurs parvenaient à le faire disparaître ? Dans tous ces cas, la perte, pour les propriétaires, serait encore *irréparable.*

On avait donc admis, que si le vol était commis *pendant la nuit, et dans un lieu quelconque,* les propriétaires auraient toujours le droit de défendre leurs biens *par la violence*, et de tuer impunément ceux qu'ils prendraient en flagrant délit.

Lorsque les propriétaires surprenaient, *pendant le jour*, des voleurs qui n'employaient *aucunes violences*, ils ne couraient aucun danger de perdre leurs biens, puisqu'ils pouvaient les arrêter immédiatement, ou les faire arrêter, et n'avaient pas de luttes à soutenir, pour faire respecter leurs droits : En conséquence, on ne s'était pas expliqué sur ce point.

Mais il résultait de ce silence une conséquence très facheûse, et qu'il est facile de saisir.

C'est que les propriétaires, — qui, dans ce cas, tuaient ou blessaient les voleurs, — n'étaient pas condamnés, parce qu'on ne pouvait se résoudre à considérer comme des criminels ceux qui n'avaient fait que défendre leurs biens.

Cet abus existait partout, et existe encore dans tous les pays où les législateurs n'ont édicté aucune loi spéciale pour punir les mauvais traitements contre *ces sortes de voleurs*.

Tels étaient les principes qui avaient prévalu dans toutes les législations payennes, avant Jésus-Christ : Il nous reste à prouver ce qui vient d'être dit.

CHAPITRE VII.

Preuves tirées des anciennes législations.

Commençons par les voleurs avec violences.

La loi indienne disait: « L'action de prendre une chose par violence, *sous les yeux du propriétaire,* est un brigandage. (1)

Cette définition est encore exacte.

Si nous lisons le plaidoyer de Démosthène contre Aristocrate, nous voyons que, chez les Athéniens, les propriétaires avaient le droit de tuer les *brigands*, ou les voleurs qui volaient, *sous leurs yeux,* avec violences.

La loi qui leur conférait ce droit était conçue dans ces termes:

(1) Lois de Manon, liv. 8, St. 332.

« Si quelqu'un, en résistant aussitôt, tue celui qui enlevait ou entraînait *(quelque chose)* par violence et injustement, il sera tué impunément. » (1)

Il ressort clairement de ces expressions qu'il était permis, à Athènes, de tuer, *pour la défense de ses biens*, les voleurs qui employaient la violence d'une manière quelconque, et sans attaquer directement les personnes.

Du reste, Démosthène donne lui-même, sur ce point, des explications qui doivent trouver forcément leur place ici :

« Voyez, je vous prie, dit-il, la sagesse de cette disposition.... après avoir cité un cas où il est permis de tuer, le législateur ajoute ces mots : *sur le champ*, ne voulant pas, sans doute, qu'on ait le temps de la réfléxion. Par ces mots, *en résistant*, il annonce que c'est à celui qui est lésé, et non pas à un autre, qu'il permet de tuer....mais, au nom des Dieux, s'écrie-t-il, ensuite, n'est-il pas révoltant, n'est-il pas contraire, non seulement aux lois écrites, *mais à la loi commune de tous les hommes, qu'il ne me*

---

(1) Εαν φεροντα ῆ αγοντα διᾶ αδικώσ
Si auferentem aut adducentem vi injustè
ενθυσ αμυνομενοσ κτεινῆ, νηποινει τεθνᾶναι.
Statim defendens occidat, impunè occisum esse.
(Démosth. C. Aristocr. Ed. F. Didot.)

soit pas permis de défendre mes biens, contre celui qui les pille, avec violence, à la manière des ennemis? » (1)

On voit que Démosthène n'avait aucun doute sur la justice et l'universalité de cette loi.

Mais s'il est contraire à la loi commune de tous les hommes qu'il soit interdit de tuer les voleurs qui volent à force ouverte, nous devons retrouver, *dans le droit Romain*, une disposition pareille à cette loi *d'Athènes*.

Interrogeons, d'abord, la loi des XII tables.

Après avoir dit que les voleurs *de jour* seraient fustigés, livrés à titre d'esclaves à ceux qu'ils avaient volés, et même précipités de la Roche Tarpéienne, lorsqu'ils étaient de condition servile, la loi ajoutait : « s'ils se défendent avec une arme, et qu'ils soient tués, qu'ils soient tués à bon droit. » (2)

La loi suppose que le propriétaire, après avoir surpris le voleur *de jour*, au moment où il vient d'appréhender la chose, l'attaque immé-

---

(1) Annon indignum est, et legi manifestè contrarium, non solum scriptæ, sed et communi omnium hominum, qui *meas res* vi, hostili more, deprædatur, eum non licere mihi ulcisci...

(Démosth. C. Aristocr.—Ed. F. Didot.)

(2) Si se telo defensint, et cæsi escint, sine fraude estod. (Table IV.) Dig. 42, 2, liv. 54, de Furtis.

diatement pour reprendre ce qui lui a été volé, et décide que si ce voleur lui résiste, en faisant usage d'une arme quelconque, il pourra le tuer impunément. (1)

Mais de quels voleurs la loi des XII tables entendait-elle parler? Etait-ce des voleurs à force ouverte, ou des voleurs par ruse?

Expliquons nous, sur ce point.

Denys d'Halycarnasse et Quintilien nous apprennent qu'un grand nombre de mots latins avaient été empruntés à la langue grecque, et notamment au dialecte Etolique. Aulu-Gelle, qui partage leur opinion, s'exprime en ces termes: « ce que les grecs appellent actuellement κλεπτῆς (voleur) leurs ancêtres le nommaient φῶρ, et par l'affinité des lettres, les latins en ont formé le mot *fur*. » (2)

Le *fur*, dit le jurisconsulte Paul, est celui qui soustrait la chose d'autrui *par ruse*, et le *furtum*, (ajoute le même jurisconsulte) est la

---

(1) « Cela fait voir manifestement,—dit Puffendorf, —qu'il est permis de tuer *pour sauver ses biens.* » (Liv. 2, ch. 17.)

(2) Vocabula latina plurima sunt ex græcis orta... (quintil. instit. orat. ch. 6.) Denys d'Halic. (liv. 1, § 82.) —Aulu-Gelle (liv. 1, ch. 18.) Digest. (liv. 47, tit. 2, loi. 1, de furtis.)

soustraction *frauduleuse* de la chose d'autrui dans le but de se l'approprier. » (1)

Il est à remarquer que dans toutes les dispositions où elle s'occupe des voleurs, la loi des XII tables ne se sert que des mots *fur* et *furtum*: Il paraît donc bien certain que le texte ci-dessus transcrit ne s'appliquait qu'aux voleurs *de jour*, surpris au moment où ils commettaient une soustraction *frauduleuse*, et qui étaient attaqués par les propriétaires.

Mais le droit de tuer les voleurs avec violences était autorisé, à Rome, en vertu du droit naturel non écrit, ou, comme le disait Démosthène, en vertu *de la loi commune à tous les hommes*: c'est ce qui résulte clairement du plaidoyer de Cicéron pour Milon. (2)

Venons aux voleurs *de nuit*.

Démosthène, dans une de ses harangues contre Timocrate, nous a transmis, non pas seulement le sens et le commentaire, mais le texte même d'une loi de Solon, qui était conçue en ces termes:

« Si quelqu'un, *pendant la nuit*, vole, *quoi-*

---

(1) Fur est qui *dolo* rem alienam contrectat.. (Paul, sent, liv. 2, tit 31, § 1.)—Furtum est contrectatio rei *fraudulosa*. (Dig. liv. 47, tit. 2, de furtis.)

(2) Insidiatori aut *latroni*, quæ potest inferri injusta nex ? (Cic. Pro Mil. § 4 et suiv.)

que ce soit, on pourra le tuer ou le blesser, *en le poursuivant*, ou,—si on le veut,—l'amener devant les onze. » (1)

Cette loi est, assurément, aussi claire et aussi nette que possible :

Elle donnait,—comme on le voit,—le droit de tuer le voleur *de nuit*, partout ou il commettrait le vol, *qu'elle que fut la valeur de l'objet volé*, et même d'attaquer le voleur, quoi qu'il eût déjà pris la fuite, sans attaquer lui-même ou menacer personne.

Voyons, maintenant, si cette loi, qui existait en Grèce, existait à Rome, à quelle époque, et quelle était sa rédaction?

Solon est mort environ 600 ans avant Jésus-Christ, et c'est l'an 302 de la fondation de Rome, correspondant à l'année 450, *avant l'ère chrétienne*, que les députés Romains se rendirent en Grêce, pour étudier, sur les lieux, les lois et les institutions de cette contrée.

On sait que les lois de Solon étaient écrites

---

(1) Εαν δε τισ νυκτῶφ ὀτιοῦν κλεπτοι εξειναι
Si quis noctu quodcumque surripiat licere
και αποκτειναι και πρῶσαι διωκοντα.
et occidere et vulnerare insectando.

(Edit. F. Didot, n° 180.)

sur des tables de bois, de forme quadrangulaire, exposées aux regards du public : on voyait encore ces tables, dans le *Prytanée*, du temps de Polèmon de Troie, portant des inscriptions sur tous les côtés. (1)

Il est donc certain qu'en arrivant à Athènes, les députés Romains virent cette loi, qui était en vigueur depuis plus d'un siècle.

Eh bien ! nous croyons pouvoir dire, sans craindre de nous tromper, que les décemvirs, chargés de la rédaction de la loi des XII tables, copièrent, presque mot pour mot, cette loi de Solon.

Nous savions bien déjà par Cicéron, Sénéque le Rheteur et Aulu-Gelle, qu'il y avait une loi des XII tables qui permettait de tuer le voleur *de nuit*, de *quelque manière que ce fut*. (2)

Mais il existe un autre écrivain latin, cité comme l'un des plus savants et des plus érudits de son siècle, et qui a pris la peine de nous transcrire les paroles mêmes, écrites sur l'une

---

(1) Solonis leges in ligneis erant axibus scriptæ ; hi vero quadranguli formâ erant : servantur adhuc in prytaneo, in omnibus lateribus inscripti. (histor. græcr. script. Edition F. Didot, t. 3, p. 13, 1.—fragm. Polemon, Iliensis.)

(2) XII Tabulæ nocturnum furem *quoquo modo*, interfici voluerunt. (Cicer. pro. milone, § 12) — Sénèque, Declamat. X — Aulu-Gelle, liv. 2, ch. 18.—

des tables de bronze exposées dans le forum, en conservant, à peu près, l'orthographe du temps.

Macrobe, dans ses *saturnales*, après avoir fait remarquer que, dans les XII tables, les décemvirs avaient mis d'une manière très inusitée *nox* pour *noctu*, ajoute : *voici le texte... (hæc sunt verba !)*

« Sei nox. fvrtvm. esit. im. occisit. iovre. caisvs esto. » (1)

Ce qui veut dire : « si le vol a été fait pendant la nuit, et qu'il ait tué, (le voleur), qu'il soit tué à bon droit. »

C'est le laconisme du style lapidaire, et l'orthographe de la langue primitive, mais c'est presque la même structure de phrase que celle que nous avons remarquée dans la loi de Solon; c'est incontestablement le même sens, et il semble qu'on n'ait voulu éliminer de la formule Grecque que les expressions qu'on pourrait y suppléer aisément, par la réflexion.

Une si remarquable coïncidence ne saurait être l'œuvre du hazard, et ce rapprochement suffirait pour faire reconnaître,—non seulement l'étroite parenté de la législation décemvirale avec la législation athénienne, —mais

(1) Saturn. liv. 1, Sat. 4.

encore la réalité de la mission donnée à des députés Romains de recueillir les lois de la Grèce.

Aucun des auteurs ci-dessus cités n'a laissé entendre que, d'après la loi des XII tables, avant de tuer le voleur de nuit, il fallait commencer par crier,—ce qui n'était pas exigé par la loi grecque.

Cependant, s'il fallait en croire le jurisconsulte Gaïus, dont on trouve un fragment au digeste, la loi des XII tables n'aurait permis de tuer un voleur surpris, pendant la nuit, qu'à la condition d'appeler au secours, ou de crier. (1)

Nous croyons, avec les interprètes, que cette addition est une interpolation de Tribonien, mais nous n'entreprendrons pas de le prouver : En effet, quand il serait démontré qne, pour être considéré comme innocent, le meurtrier du voleur *de nuit* devait crier, avant de tuer, il n'en resterait pas moins vrai qu'il était permis, à Rome, de tuer les voleurs de nuit comme en Grèce, et c'est le seul point que nous entendons constater.

---

(1) Ut tamen id ipsum cum clamore testificetur. digest.—liv. 9. tit. 2, l. 4 ad leg. Aquil.

En résumé, — chez les payens avant Jésus-Christ, — on avait le droit de tuer pour *la défense de ses biens*, comme pour *la défense de soi-même*. (1)

---

(1) Quoad licentiam occidendi furis, remansit semper pristinum jus. (Pothier, comm. sur les XII tables.)

CHAPITRE VIII.

Du droit de tuer, de blesser et de frapper, dans les combats volontaires : Théorie payenne.

Il y a des offenses dont on ne peut pas se plaindre aux juges, et qui peuvent, cependant, causer un préjudice considérable à ceux qui les reçoivent : Fallait-il, dans ce cas, interdire à la personne offensée d'en demander réparation par la violence, et décider que ceux qui tueraient, blesseraient, ou frapperaient leurs adversaires, *dans des combats volontaires*, seraient punis ?

Pour connaître, d'une manière exacte, la pensée du paganisme sur cette question, prenons un jurisconsulte, vivant dans une des parties quelconques du monde antique, avant Jésus-Christ, et interrogeons le.

—D'après les lois et les religions de tous

les peuples,—nous dirait ce jurisconsulte, — nous pouvons nous *vendre*, et transférer à l'acheteur *le droit de vie et de mort*, que nous avons sur nous mêmes. Lorsque nous voulons nous tuer, nous pouvons charger nos amis, nos parents, nos esclaves, de nous préparer le poison, d'aiguiser nos épées, de percer nos poitrines, et jamais ceux qui nous aident à nous tuer, ou qui nous tuent, dans ces conditions, ne sont condamnés. Puisque nous pouvons donner un consentement valable, pour disposer ainsi de notre corps et de notre vie, dans le cas de vente de nous-mêmes, et que ni *la coopération active au suicide*, ni *les suicides conventionnels*, ne sont punissables, chez nous, je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas donner un consentement valable, pour nous faire tuer, blesser ou frapper, *dans des combats volontaires*, si nos adversaires sont les plus forts ou les plus habiles? Pour que ce consentement ne fût pas valable, il faudrait qu'il nous fut démontré que nous ne *nous appartenons pas à nous mêmes*, lorsque nous sommes de condition libre, et, jusqu'à présent, cette démonstration ne nous a pas encore été faite.

—Il faut bien le concéder : Du moment que vos lois et vos religions admettent que l'homme *s'appartient à lui-même*, il n'y a plus de raison pour que la vie humaine ne soit pas l'objet

d'un contrat. Vous admettez donc, aussi, qu'il est permis de se battre, non seulement pour vider des querelles particulières, mais pour toute autre cause ?

— Sans doute !

Vous pourrez *acheter* des hommes, et les contraindre à combattre les uns contre les autres, en aussi grand nombre que vous voudrez, et vos lois devront reconnaître la légitimité de pareils actes ?

— C'est encore vrai !

Nous *achetons* dans les marchés publics, ou bien nous choisissons, parmi nos esclaves, les plus vigoureux et les plus féroces ; nous les faisons instruire par des maîtres d'escrime, dans nos écoles publiques, et quand ils sont suffisamment préparés, nous les mettons aux prises les uns contre les autres. Voulons nous honorer la mémoire des morts ? nous les faisons combattre, en présence de nos amis et de nos parents assemblés, autour des bûchers funèbres ou des tombeaux. Nous convient-il de célébrer des victoires, ou des fêtes publiques ? nous les envoyons se faire égorger dans nos cirques et dans nos amphithéatres, pour amuser le peuple ? nous les faisons même combattre jusque dans nos demeures, en présence de nos convives, afin de les distraire. C'est un droit que personne ne s'est avisé de nous contester,

parce que ce serait contester le droit de propriété de l'homme sur l'homme, et le droit de vie et de mort sur les esclaves, et c'est précisément sur ces droits que repose, en grande partie, l'édifice de notre civilisation.

—Avouez, au moins, que vous êtes cruels ?

—Dites, plutôt, que nous sommes courageux !... c'est, pour apprendre aux citoyens le mépris de la douleur et de la mort, que nous donnons *les combats du cirque*, et il n'y a pas de livres de philosophie qui soient aussi salutaires que de pareils spectacles.

Telles seraient les réponses que nous trouverions dans la bouche de tous les hommes éclairés, avant Jésus-Christ, si nous pouvions les entendre, et ces réponses nous expliquent pourquoi, sous l'empire des législations du paganisme, l'homicide commis, les coups portés, les blessures faites, dans les combats volontaires, en général, n'étaient pas considérés comme punissables.

Nous allons maintenant justifier cette théorie par l'histoire.

CHAPITRE IX.

Preuves tirées de l'histoire ancienne.

Nous ne nous arrêterons pas aux combats singuliers de Ménèlas et de Pâris, d'Etéocle et de Polynice, de Turnus et d'Enée, des Horace et des Curiace, et à quelques autres encore que nous pourrions citer. (1)

Nous nous occuperons,—immédiatement,—des combats du Ceste et des combats des Gladiateurs, parcequ'ils ne sont pas aussi connus.

Les combats du ceste remontent à l'antiquité la plus reculée.

A cette époque, il n'était pas rare de voir

(1) Homère. Iliad. l. 3.—Euripide, Phéniss.—Virgile, Enéid.l. XI.—Ego ter et vicies cum hoste per provocationem pugnavi. (tit. lève l. 45, § 39.)

des personnages illustres, les mains couvertes d'énormes gants de cuir plombé, descendre dans l'arêne, se provoquer au combat, s'attaquer à coups de poings, se briser les machoires, s'enfoncer la poitrine, et se fracasser les os, pour célébrer les funérailles des morts, ou seulement pour honorer leur mémoire.

C'est ainsi que, du temps de la guerre de Troie, Homère nous montre le sage Nestor se vantant d'avoir été vainqueur dans les combats du *ceste*, aux funérailles du roi Amaryncée, et nous fait assister à un terrible pugilat entre Epéus et Euryale, pour célébrer les funérailles de Patrocle. (1)

C'est ainsi encore qu'à l'époque du débarquement d'Enée dans la Sicile, Virgile nous montre Entelle et Darès, combattant à coups de poings, — avec fureur, — pour honorer la mémoire d'Anchise, dont on venait de retrouver le tombeau. (2)

Plus tard, les combats du ceste prirent une place importante dans les jeux publics.

---

(1) Penitùs ei corpus disrumpam et ossa confringam. —Labantibus pedibus, cruorem que crassum exspuentem, caput que jactantem (iliade, ch. 23, ed. F. Didot.)

(2) Hæc germanus Eryx quondàm tuus arma Gerebat;
Sanguine cernis adhùc fractoque infecta Cerebro.
.Virgil. enéid, l. 5, v. 390 et s.)

Toutes les villes Grecques étaient remplies de statues élevées en l'honneur des vainqueurs dans les jeux gymniques ; les poëtes chantaient leur gloire ; Pindare écrivait ses olympiques, ses isthmiques et ses néméennes, pour transmettre leurs noms à la postérité, et les combats du *ceste* faisaient partie des jeux gymniques !

Ces combats ne tardèrent pas à être introduits dans l'Italie.

On sait que le fils du corinthien Démarate était venu s'établir à Rome, du temps d'Ancus-Martius, et qu'il s'y était tellement distingué, par sa bravoure et ses richesses, qu'il avait été proclamé roi, sous le nom de *Tarquin-l'ancien*, vers l'an 614 avant Jésus-Christ.

Tarquin-l'ancien avait introduit, dans sa nouvelle patrie, plusieurs coutumes de la Grèce, et l'histoire raconte qu'à l'occasion de son avènement au trône, il donna des courses de chevaux et des combats *du ceste* : on fut tellement enthousiaste de ces combats qu'on les appela *les grands jeux,* ou les jeux Romains, et qu'ils devinrent annuels. (1)

Rome, encore ici, copia la Grèce.

Les combats *des gladiateurs,* dont l'origine

---

(1) Ludicrum fuit equi, *pugilesque*, ex Etruriâ maximè acciti. (tit. liv. l. 1, § 35.)

est également fort ancienne, étaient encore plus recherchés que les combats *du ceste*.

Ils furent introduits, pour la première fois, à Rome, par Marcus et Junius-Brutus, pour honorer les cendres de leur père, et ce spectacle, dit Tite-live, fut accueilli dans la ville « *avec une faveur extrême.* » (1)

On commença, d'abord, par faire combattre quelques couples pendant un jour ; on en fit ensuite combattre par douzaines et même par centaines, pendant plusieurs jours : ainsi, par exemple, à l'occasion de la mort de Valerius Lavinus, on en fit combattre vingt-cinq couples pendant quatre jours ; on en fit combattre trente-sept couples, pendant trois jours, aux funérailles du père de Tiberius Flaminius, et soixante couples, aux funérailles de Licinius.

Sur les côtes de l'Espagne, à Carthagène, Scipion l'Africain donna un combat de gladiateurs dans lequel on vit paraître, les uns contre les autres, des princes du pays, et d'autres personnages de distinction ; il s'y trouva même deux cousins germains, appelés Corbis et Orsua, qui se disputaient la souveraineté d'une ville,

---

(1) Nescio quâ pietate, defuncti patris cineres honoraturi, gladiatorum munus ediderunt, *magno favore civitatis.* (Tit-liv. l. 16 § 42)

et qui prirent ce moyen pour terminer leur différend. (1)

A mesure que l'on avance dans l'histoire Romaine, on remarque que la passion des combats de gladiateurs devient de plus en plus ardente, et que le nombre des combattants s'accroit dans les amphithéatres.

Lorsqu'il célébra la dédicace du Forum et du Temple de *Vénus,* Jules César changea toutes les traditions reçues jusqu'à cette époque. Il fit combattre des gladiateurs, non plus un à un « *selon la coutume* » mais plusieurs à la fois, et de différentes manières: Il fit combattre des hommes à cheval contre des hommes à cheval, et des hommes à pied contre des hommes à pied; des groupes en nombre égal se précipitaient les uns sur lês autres ; quelques uns combattaient sur des éléphants; d'autres étaient montés sur des vaisseaux qui évoluaient dans d'immenses bassins; et, dans ces effroyables mêlées, sur ce sol détrempé de sang, parmi ces monceaux de cadavres, on comptait des chevaliers Romains, des fils de prêteur, et jusqu'à des sénateurs ! (2)

---

(1) Tite-liv. l. 31, § 50—L. 41, § 28, l. 29, § 46—liv. 28, § 21.

(2) Dion-Cassius, liv. 43, §§ 22, 23, 24.

Dans son testament, connu sous le nom de *monument d'Aneyre*, Auguste se vantait d'avoir fait combattre environ *dix mille gladiateurs !*(1)

Allons jusqu'à Titus.

Lors de la dédicace de l'amphithéâtre et des bains qui portent son nom, Titus donna des spectacles nombreux et merveilleux.

Neuf mille animaux environ furent égorgés.

Beaucoup d'hommes, dit l'historien Dion-Cassius, se firent *gladiateurs*. Beaucoup aussi luttèrent, *en troupes*, sur terre et sur mer. Après avoir rempli tout à coup d'eau cet amphitéatre, on vit paraître, sur des vaisseaux, des hommes qui engagèrent un véritable combat naval. D'autres se battirent dans le bois de Caius et Lucius. Là, le premier jour, il y eut combat *de gladiateurs*, et massacre de bêtes; le troisième jour, combat naval de trois mille hommes, et encore combat sur terre : « *on eut, pendant cent jours, ces sortes de spectacles, sous les yeux.* » (2)

Suétone et Tacite disent qu'on faisait combattre même des *femmes*, afin, sans doute, que

---

(1) Pluriens munus gladitorium dedi meo nomine, et quinquiens filiorum meorum, et nepotum nomine: quibus muneribus pugnaverunt circiter decem millia. (4e colonne).

(2) Dion-Cassius, liv. 66, § 25.

leurs cris et leurs agonies procurâssent des jouissances plus délicates aux sens blasés.

L'altération du sens moral était si profonde et si générale, dans les sociétés payennes, qu'il était devenu de mode, chez les grands et chez les riches, de donner des combats de gladiateurs, *après les repas*, comme on donne, aujourd'hui, des représentations dramatiques et des concerts. Etendus, à la manière antique, autour des tables, sur des lits incrustés d'argent ou d'écailles, le front ceint de couronnes de fleurs, au milieu des molles vapeurs de l'ivresse, les convives savouraient toutes les horreurs de la mort, en regardant des infortunés s'acharner les uns sur les autres, se déchirer, se couvrir de sang et de blessures, et expirer, à leurs pieds, sur les pavés des mosaïques. (1)

---

(1) Præter funus et religionem, etiam *voluptatis causâ*, dati gladiatores. (just. Lipse, saturn. ch. 9). (Philostrate, vie d'appoll. de Tyâne, L. 4. ch. 22). — Nec virorum modo pugnas, sed et feminiarum.—(Suet. vie de Domit § 4).—Tacite, ann. L. 15 § 22.

— Et luxus provecti sunt uti convivios vocarent ad paria gladiatorum. (Strab. liv. V ch. 10)—quod spectaculum inter epulas erat. (Tit. Liv. L. 9.) Super cænam digladiantur, (Just. Lips. Saturn. (L. 1. ch. 6.)—Gladiatores antè convivium pugnantes, frequenter exhibuit. (Lamprid sur Commode. (Silius itat Liv. XI).

Les combats de gladiateurs, comme les combats du ceste, se maintinrent, sans interruption, dans la Grèce, dans l'Italie, et dans une grande partie du monde ancien, jusqu'aux premiers siècles du christianisme.

Quant aux combats de peuple à peuple, nous n'en parlons pas : Il serait, au moins, superflu d'invoquer les témoignages de l'histoire pour établir que, *d'après les lois Payennes*, ceux qui tuaient ou blessaient, dans ces combats, étaient complètement innocents.

CHAPITRE X.

Opinion des philosophes et des moralistes antérieurs à Jésus-Christ, sur ces questions.

Nous venons de passer en revue les principales législations des peuples payens antérieurs à Jésus-Christ : maintenant, il serait curieux de savoir ce que les grands hommes de tous les pays, qui vivaient durant la même période, ont pensé sur les mêmes questions.

Ont-ils été plus éclairés que les législateurs? Examinons :

Vers l'année 362, avant Jésus-Christ, mourait, — à l'âge de 109 ans, — un écrivain qui résumait en lui toute la science de l'Orient. Il avait étudié la théologie et l'astronomie sous les mages, que lui avait donné le roi Darius;

Il avait visité les savants de la Chaldée, les prêtres de l'Egypte, les Gymnosophites de l'Inde. Il avait composé des traités sur la morale Babylonienne, et l'on dit qu'il avait joint à ses écrits l'interprétation des Hiéroglyphes gravés sur la colonne d'Acicarus. Aussi, s'écriait-il avec orgueil : « parmi les hommes de mon temps, c'est moi qui, pénétrant jusque chez les peuples les plus reculés, *pour en étudier les traditions,* ai parcouru le plus de contrées ; moi qui ai entendu le plus d'hommes érudits ; pas un ne m'était comparable pour disposer des digues, et résoudre des problèmes : Pas un, même parmi les Egyptiens nommés Arpédonaptes ! j'ai vécu, comme hôte, pendant 80 ans, avec ces différents sages. »

Faut-il nommer cet écrivain?

C'était Démocrite d'Abdère, que Cicéron lui même appelait *un des princes des philosophes.*

Les ouvrages de Démocrite ont été perdus ; mais il en reste un fragment qui nous a été conservé par Stobée, et où reparaît tout l'esprit de l'antiquité. « Quant au meurtre permis ou non permis des animaux, voici, (disait-il), ce qu'il faut en penser : *quiconque tuera ceux qui font injure ou veulent la faire, sera innocent.* Bien plus, il sera mieux de les tuer que de ne pas les tuer..... ce qui vient d'être dit pour les bêtes sauvages et les serpents, il me semble

qu'il est permis de le faire *contre les hommes*. Car, chez tous les peuples, en vertu des lois nationales, on peut tuer les ennemis, à moins qu'il n'y ait une loi qui le défende. Si quelqu'un tue *un ravisseur ou un voleur*, par sa propre main, ou par son ordre, ou par son suffrage, il doit être considéré comme *innocent*. » (1)

Comme on le voit, par cette traduction textuelle, Démocrite ne faisait aucune distinction entre les bêtes sauvages qui attaquent les hommes, ou les hommes qui attaquent leurs semblables. Pour lui, les hommes qui font du mal, ou menacent d'en faire, ne méritent pas d'être traités autrement que les animaux. Il trouvait même qu'il valait mieux les tuer que de ne pas les tuer.

Assurément, ce n'est pas ce prince des philosophes qui aurait fait avancer la science du droit, sur ces matières, et on peut dire qu'il ne s'est pas écarté des idées de son temps.....

Parmi les philosophes grecs, Platon est le seul qui se soit occupé spécialement du droit de la défense de soi-même et de ses biens.

Il admettait, sans difficulté, qu'on avait le

---

(1) Philosophorum principes, Pythagoram, *Democritum* (Cic. de Senect. § 7). St.-Clément d'Alexand. — (Stromates, Liv. 1, ch. 15. Latronem et furem quemvis occidens aliquis aut manu suâ..... innocens habendus est. (Stobée, de legib. et consuet. Sermo 42).

droit de tuer les voleurs *de nuit*, qui entrent dans les maisons, uniquement *pour voler*, et les voleurs *de jour*, qui emploient *la violence*.

« Voici, disait-il, les personnes qu'on peut tuer légalement, *sans se souiller*, et les circonstances où on le peut : « Si quelqu'un tue, *pendant la nuit*, un voleur entrant dans une maison, *pour voler*, qu'il soit innocent, s'il tue, en résistant, celui qui voulait le dépouiller, qu'il soit innocent. » (1)

Il admettait, sans difficulté, qu'on avait le droit de tuer les agresseurs pour la défense de soi-même, dans le cas de viol ou d'attentats à la pudeur commis ou tentés, *avec violences*, sur des personnes *libres*.

« Quiconque, disait-il, aura fait violence à la pudeur d'une femme *libre* ou d'un fils de famille sera mis impunément à mort par celui ou celle qu'il aura outragé, par son père, ses frères et ses enfants. »

Enfin, il permettait également au mari de tuer celui qu'il surprendrait, faisant violence à sa femme. (2)

---

(1) Quem vero et propter quæ interficiens jure sit purus, hæc sunto : noctu *furem furandi causâ*, domum intrantem, si nactus occidit, purus esto. Et si grassatorem *defendens*, interfecit, purus esto.

(2) Platon, lois. l. 9, n° 874. (2) loc. cit. édit. F. D.

Mais il s'écartait de l'opinion commune, sur les points suivants :

Et d'abord, il n'admettait pas qu'il fût permis de repousser des injures par des injures.

« Voici, disait-il, la loi générale que nous portons, touchant les *injures* : que personne ne maltraite de parole qui que ce soit ; mais si on a quelque différend avec un autre, qu'on expose *tranquillement* ses raisons à son adversaire et aux assistants, et qu'on écoute les siennes, *s'abstenant* de tout terme injurieux. »

Si ces injures étaient proférées dans les lieux sacrés, dans les fêtes publiques, dans les jeux, dans les places publiques, il voulait qu'elles fûssent punies par les magistrats.

« Partout ailleurs, ajoutait-il, lorsque quelqu'un, soit en attaquant, SOIT EN SE DÉFENDANT, se sera servi de termes injurieux, les citoyens d'un âge plus avancé, qui se trouveront présents, vengeront la loi, réprimant par des coups ces sortes d'emportements, et arrêtant par un mal un autre mal : faute de quoi, ils seront condamnés à une certaine amende. » (1)

Il n'admettait pas qu'il fût permis à des jeunes gens de frapper, *même pour se défendre*,

---

(1) Si quis autem in aliis locis conviciari incipiens, *vel sese defendens*, ἢ αμυνομενοσ (Lois, liv. XI, n° 935, éd. F. D.)

les vieillards qui les frappent, les personnes qui ont vingt ans au-dessus d'eux, et qui, à ce titre, doivent être assimilés aux vieillards : il n'admettait pas davantage qu'il leur fût permis, *dans les mêmes circonstances*, de frapper les étrangers établis dans l'Attique.

Voici ces paroles :

« La vieillesse est beaucoup plus respectable que la jeunesse, aux yeux des Dieux, et de tout homme qui songe à sa sûreté et à son bonheur : c'est, par conséquent, un spectacle honteux et odieux à la divinité de voir, dans une ville, un vieillard maltraité par un jeune homme, et au contraire tout jeune homme, frappé par un vieillard, doit souffrir patiemment les effets de sa colère, se préparant à lui-même la même déférence dans sa vieillesse : je fais donc les réglements suivants : que tous honorent de parole et d'effet ceux qui sont plus âgés qu'eux; qu'ils regardent et respectent, comme leur père et mère, celui ou celle qui *a vingt ans* au dessus d'eux. Par honneur pour les Dieux qui président à la naissance des hommes, que jamais ils ne portent les mains sur les personnes assez âgées pour leur donner le jour. Par une raison semblable, qu'ils s'abstiennent de frapper l'étranger, soit établi chez nous, depuis longtemps, soit nouvellement arrivé; qu'ils ne soient point assez hardis pour frapper, *soit en attaquant*,

soit en se défendant contre un homme de cette sorte. Si un étranger a eu l'audace de porter la main sur eux, et qu'ils ne croient pas qu'il doit rester sans châtiment, qu'ils le trainent devant le tribunal des astynomes, *s'abstenant de le frapper*, pour conserver d'autant plus d'éloignement d'oser frapper un citoyen. Si les astynomes jugent qu'il a frappé à tort le citoyen, *ils le condamneront à recevoir autant de coups qu'il en a donné.* » (1)

Il n'admettait pas que des personnes du même âge, ou plus âgées, mais qui n'ont pas d'enfants, eûssent le droit *de se défendre*, autrement qu'avec les mains, sans armes, « comme le droit naturel, disait-il, y autorise. »

Il décidait que quiconque, *au-dessus de quarante ans*, oserait se battre contre qui que ce fût, *soit qu'il attaquât, soit qu'il se défendit*, serait considéré comme un homme grossier, sans éducation, et plein de bassesse, et que cet opprobe serait le juste châtiment de sa conduite. (2)

---

(1) Neque enim prior, *neque se defendens*, nemo verberibus castigare ejusmodi hominem audeat. (Lois. L. IX, n° 879).

(2) Sed plus quàm 40 annos natus, si pugnare cùm aliquo audet ; sive prior *sive se defendens*, ειτε αρχων ειτε αμυνομενος (Plat. Lois, L. IX, § 880, éd. F. D.)

Enfin il décidat que les enfants devaient plutôt se laisser tuer par leur père et mère, que de les tuer, *même en se défendant.*

Voici ses paroles :

« Celui qui ôte la vie à celui qui la lui a donnée, appelle sur sa tête les plus grands supplices qu'on puisse mériter, à titre de violence, à titre d'impiété, à titre de sacrilège : En sorte que s'il était possible de faire mourir plusieurs fois l'enfant qui, dans la colère, a tué son père ou sa mère, la justice exigerait qu'on lui fit subir plusieurs morts. Car, de quelle autre manière pourrait-on punir avec justice celui à qui, seul, *aucune loi ne permettra de tuer son père ou sa mère, même dans le cas où il aurait à défendre sa vie contre eux, et à qui elle ordonnera de tout souffrir plutôt que d'en venir à cette extrémité ?* » (1)

Telle est la théorie de Platon !

A coté d'incontestables beautés, quelles erreurs et quelles inconséquences n'y trouve-t-on pas ?

---

(1) Cui enim soli, ne mortis quidem defendendæ causâ, à parentibus impendentis ulla permittet lex occidere patrem et matrem, sed omnia patienter tolerare, potiùs quàm tale quid facere jubebit. (Lois, L. IX n° 870. éd. F. D.) (ουδὲ αμυνομενω)

Sans doute, il est beau d'avoir dit qu'un homme ne devait jamais repousser des injures par des injures; il est beau d'avoir dit qu'un jeune homme ne devait jamais résister à un vieillard, à une personne qui a vingt ans plus que lui, ou à un étranger qui est devenu l'hôte d'un pays; enfin, il est beau d'avoir dit qu'aucune loi ne doit permettre qu'un enfant puisse invoquer le droit de légitime défense pour justifier un parricide.

Mais comment Platon pouvait-il permettre de tuer les voleurs *de nuit* et les voleurs *de jour, pour sauver ses biens*, et pouvait-il interdire, dans certains cas, de se défendre pour *se sauver soi-même*? La perte des biens est-elle donc plus grande que la perte de la vie?

Comment pouvait-il permettre aux personnes du même âge ou qui n'avaient pas d'enfants, de se battre à coups de pieds ou à coups de poings, et leur refusait-il le droit de se battre contre des personnes qui avaient plus de vingt ans plus qu'elles, ou qui avaient des enfants? Est-il possible qu'une personne attaquée sache toujours exactement l'âge de l'aggresseur, ou si, étant de son âge, cet agresseur a ou n'a pas d'enfants!

Comment pouvait-il interdire à une personne injuriée de repousser les injures par des injures, et osait-il, en même temps, ordonner

aux témoins présents de *frapper* ceux qui injuriaient ! est-il donc plus moral, et plus exemplaire, de frapper que d'injurier ?

Et, d'ailleurs, que de difficultés insurmontables dans l'exécution ?

Combien les témoins présents pourront-ils donner de coups? quelle sera la limite de leurs violences? que faudra-t-il faire, si la personne qui injurie est un vieillard, ou une personne âgée de vingt ans plus que les témoins? Sera-t-il permis de battre et de fouetter les femmes? Ces corrections arbitraires n'amèneront-elles pas des rixes, des tumultes, des désordres, plus regrettables encore que des injures?

Evidemment, la théorie de Platon est tout-à-fait impraticable : aussi, n'a-t-elle jamais été prise au sérieux par personne, avant ou après Jésus-Christ.

Nous ne pouvons pas laisser ce philosophe, sans rappeler qu'il approuvait aussi les combats *du ceste*.

Il disait que si quelqu'un empêchait, de vive force, un concurrent de venir disputer les prix aux combats gymniques, on devait en donner avis au président des jeux, afin de procurer une entrée libre à *celui qui voulait combattre*.(1)

Il est donc permis de dire, sans être témé-

(1) Lois, liv. XII.

raire, que Platon, n'aurait pas contribué, beaucoup plus que Démocrite, à faire avancer la science du droit, en matière de légitime défense.

Venons à Aristote.

N'est-ce pas Aristote qui soutenait que l'esclavage était *juste?* N'est-ce pas lui qui disait qu'il fallait faire avorter les femmes, et détruire les nouveaux-nés estropiés et débiles, pour empêcher l'excès de la population? Croit-on que ce serait ce même Aristote qui aurait critiqué le droit de tuer les voleurs et les agresseurs, et soutenu que les homicides commis dans les combats volontaires devaient être punissables?

Ce n'est pas possible!

Dans son traité de morale, écrit pour Nicomaque, il a dit que c'était une lacheté digne d'un esclave que de supporter une insulte, et ces mots laissent assez voir sa pensée. (1)

Dans son ouvrage *sur la politique*, il proclamait la légitimité de la guerre, et n'exceptait pas même les guerres offensives, entreprises dans le seul but de réduire des populations en esclavage. Selon lui, « la guerre était une espèce de chasse aux bêtes et aux hommes, nés pour obéir, et qui se refusent à l'esclavage. »

---

(1) Aristot. Inor à Nic. L. 4, ch. V § 6.

« Il semble, disait-il, que la nature imprime le sceau de la justice à de pareilles hostilités. » (1)

Aristote n'était certainement pas plus avancé que Platon, et son regard n'avait pas encore percé les voiles qui dérobaient la vérité aux générations de son temps.

Traversons trois siècles, et arrivons à Cicéron!

Ne l'avons nous pas entendu, dans son plaidoyer pour Milon, déclarer que s'il était une occasion où il fût permis de tuer un homme, c'était lorsqu'il s'agissait de repousser la violence par la violence? N'a-t-il pas invoqué le droit naturel, et la coutume de tous les peuples, pour justifier ce droit?

Croit-on que Cicéron n'aurait pas approuvé, comme moraliste, ce qu'il était obligé d'approuver, comme avocat?

Ouvrons ses livres de morale :

Dans son *traité des devoirs*, après avoir dit que la nature autorisait tous les genres d'animaux à défendre leur vie et leur corps, il ajoutait : « l'homme de bien est celui qui sert tous ceux qu'il peut servir, et qui ne nuit à

---

(1) Venatoria enim pars ejus est (scientiæ belli) quâ utendum est in feras, et *in homines* qui, ad parendum imperio natura facti, parere nolunt, *hoc enim bellum justum est naturâ.* (Arist. politiq. liv. 1, ch. 3, éd. F. D.)

personne, à moins qu'il ne soit injustement attaqué? » (1)

On voit que ses convictions comme philosophe et comme moraliste, ne démentaient pas ses convictions comme légiste ou comme avocat :

Que pensait-il des combats de gladiateurs, et des combats du cirque, en général?

Bien souvent, du haut des gradins des amphithéatres, au milieu des sénateurs, à côté des vestales (qui avaient pour ces spectacles des loges réservées), en face des chevaliers, environné de la foule du peuple, qui s'étageait et s'entassait, pour voir, jusqu'au sommet des murs, il avait assisté à ces luttes sanguinaires, et à ces stériles déperditions de vies humaines : condamnait-il, en principe, ces homicides, comme contraires non seulement à la raison d'État, mais encore et surtout comme contraires à la dignité de l'espèce humaine?

Ecoutons le :

« Pour peu qu'ils sachent leur métier,— écrivait-il, — les gladiateurs aiment mieux recevoir un coup que de l'esquiver contre

---

(1) Principo generi animantium omni à naturâ tributum ut vitam corpus que tueatur (de off. l, 1, § 4).

Eum virum virum bonum esse, qui prosit quibus ossit : *nisi lacessitus injuriâ*. (Cic. de off. liv. 3, § 19.)

les règles : ce qui les occupe le plus, c'est le soin de plaire à leur maître, ou au peuple. Tout couverts de sang, ils envoient demander à leurs maîtres, s'ils sont contents : que s'ils ne le sont pas, ils sont prêts à tendre la gorge. Quel est le plus médiocre d'entr'eux qui ait poussé un gémissement, ou qui ait jamais changé de visage ? Quel est celui qui se soit tenu debout, ou qui soit tombé honteusement? Qui, enfin, renversé à terre, ou obligé de recevoir le fer, a seulement tourné le col?—Quelques uns ont coutume de considérer le spectacle des gladiateurs comme cruel et inhumain, et *je ne sais si, tel qu'on le donne aujourd'hui, il n'en est pas ainsi.* Mais lorsque des coupables combattaient avec le fer, s'il y avait d'autres enseignements pour les oreilles, il ne pouvait y avoir, au moins pour les yeux, une plus forte école contre la douleur et la mort. » (1)

Ah! que le spectacle des gladiateurs fût considéré comme cruel et inhumain par quelques uns, c'est ce qu'il nous est aisé de comprendre! L'aveu de Cicéron ne nous éclaire pas! Mais ce qu'il importe de savoir c'est s'il

---

(1) Cic. (Pro sextio § 68) oculis quidam nulla poterat esse fortior contrà dolorem et mortem disciplina.... (Tuscul. liv. 2, § 17.)

connaissait une raison philosophique, religieuse ou politique qui devait conduire à l'interdiction de ces homicides, et s'il a dit cette raison?

A cet égard, il est resté muet.

Il n'osait pas même affirmer, lui, Cicéron, que ces spectacles étaient cruels: « *je ne sais pas*, disait-il, si tels qu'on les donne aujourd'hui, *il n'en est pas ainsi.* » Mais ce qu'il affirmait c'est que lorsqu'on faisait combattre des coupables, il n'y avait pas de meilleur enseignement pour apprendre à souffrir et à mourir!

Le 8 avril 697, de l'ère Romaine, il écrivait à son ami Atticus: « les gladiateurs que vous avez *achetés* sont fort beaux: j'entends dire *qu'ils combattent admirablement.* Si vous aviez voulu en louer, dans les deux dernières occasions, vous en auriez retiré deux fois ce qu'ils ont coûté!.... »

L'année suivante, il écrivait: « quel plaisir peut-il y avoir pour un homme bien élevé à voir déchirer par une bête féroce un homme plus faible qu'elle, ou à voir percer un bel animal d'un coup d'épieu: s'il faut voir ces choses là, vous les avez vues souvent. » (1)

Rien de plus!

---

(1) Lettre 105 — quæ tamen si videnda sunt, sæpè vidisti. (Lettre 126.)

Aucun blame, aucune indignation, aucun raisonnement pour montrer à ses contemporains ce qu'il y avait de criminel et d'odieux, dans ces achats, et dans ces locations de gladiateurs, dans ces combats meutriers d'hommes *et même de femmes,* qui étaient encore plus révoltants que les combats des hommes contre les bêtes féroces. (1)

Voilà Cicéron ! et, — nous pouvons le dire pour abréger,—voilà le paganisme tout entier, jusqu'à l'avènement de Jésus-Christ !

Nous ne méconnaissons pas qu'il est arrivé à quelques hommes supérieurs, tels que Périclès, Socrate, Pittacus, Zénon et Caton, de recevoir des injures sans les repousser par des injures, de supporter des coups sans les repousser par des coups : mais ces actes isolés, inspirées par un sentiment d'ostentation, de

---

(1) « Cicéron, *dans aucun de ses ouvrages connus*, n'a réprouvé cet affreux usage, qui faisait du sang et du meurtre le passe-temps des romains. Il est à croire que *la philosophie* complice de l'orgueil et de l'ambition des Romains, n'éleva aucune plainte contre cette coutume barbare, et laissa le peuple jouir d'un spectacle que l'on croyait salutaire au courage et politiquement utile. » (Observ. de M. Villemain sur le liv. 4 de la rép. de Cicer.)

respect humain ou de vaine gloire, ne prouvent rien contre les doctrines, et personne ne pourrait soutenir, avec fondement, que ces grands esprits avaient eu la pensée de présenter leur conduite comme un exemple qui devait être, rigoureusement et dans tous les cas, suivi par tous les hommes.

Nous ne méconnaissons pas davantage que, lorsque les philosophes, les moralistes, et, en général, les écrivains antérieurs à Jésus-Christ ont parlé de l'amour de la patrie, du mépris de la mort, de la clémence, de la fidélité dans les engagements, et de quelques autres vertus inséparables de la vie sociale, ils ont développé les idées les plus justes et les plus saînes : mais ce que nous disons, et ce que nous affirmons, c'est qu'ils ont tous accepté les idées des législateurs de leur temps.

Pour arriver aux solutions, *toutes différentes*, que nous allons trouver, maintenant, dans le christianisme, il aurait fallu qu'ils connûssent la véritable origine et la véritable destinée de l'homme, *telles qu'elles ont été expliquées par Moyse et Jésus-Christ.*

Or, ils ne connaissaient pas ces vérités !

Non seulement ils ne les connaissaient pas, mais ils n'auraient jamais pu les découvrir, à l'aide de toutes les forces combinées du génie et du raisonnement ; et s'il les avaient décou-

vertes, ils n'auraient jamais pu convaincre un assez grand nombre d'hommes pour les faire accepter comme bases d'une législation pratique et universelle.

Nous pouvons donc dire que, sans l'ancien et le nouveau Testament, qui ont révélé, répandu et accrédité ces vérités, nous serions, encore aujourd'hui, courbés sous le joug des anciennes institutions du paganisme, et enfermés dans un cercle sans issue : l'idéal de notre justice ne dépasserait pas l'idéal de la justice de Démocrite; de Platon, d'Aristote, et de Cicéron !

Mais quelles sont donc ces solutions de l'ancien et du nouveau testament ?

Nous y voici !

SECTION DEUXIÈME.

DROIT HÉBRAIQUE.

CHAPITRE Ier

Exposé préliminaire.

L'historien Dion-Cassius, nous a laissé, sur les Juifs, des renseignements qui méritent d'être rapportés : « Il y a, disait-il, des Juifs, même parmi les Romains. Souvent arrêtés dans leurs développements, ils se sont, néanmoins, accrus au point qu'ils ont obtenu de vivre, selon leurs lois. *Ils sont séparés du reste des hommes, par toutes les habitudes de la vie,* mais surtout parce qu'ils n'honorent aucun Dieu des autres peuples. Ils n'en reconnaissent qu'un, qui leur est propre, et qu'ils adorent

avec ferveur. Jamais il n'y eut aucune statue à Jérusalem. Ils regardent ce dieu comme un être ineffable, invisible, et ils célèbrent son culte avec un zèle qu'on ne trouve point chez les autres hommes. Ils lui ont consacré le jour de Saturne : ce jour là, ils se livrent à des pratiques, qui ne sont usitées que chez eux, et ils s'abstiennent de tout travail sérieux. » (1)

Cette peinture, faite par un homme qui avait été sénateur et consul à Rome, environ deux cents ans après Jésus-Christ, est très fidèle : partout où les Juifs ont obtenu de vivre, *selon leurs lois*, ils ont été *séparés* du reste des hommes, par toutes les habitudes de la vie.

Ils le sont encore, par beaucoup de points, aujourd'hui.

Un phénomème si singulier devrait éveiller l'attention de ceux-là même qui refusent à la législation de Moyse une inspiration divine, et repoussent toute idée de révélation : au lieu de montrer, pour elle, nous ne dirons pas du dédain, mais au moins de l'indifférence, ils devraient chercher à en étudier les détails, et à découvrir les moyens à l'aide desquels elle est parvenue à communiquer à un peuple une vitalité si puissante, que, — malgré des désas-

(1) Dion-Cass. hist. Rom, (l. 37, § 17.)

tres sans exemple, dans l'histoire, malgré des persécutions sans nombre,—ce peuple a toujours conservé son type primitif, son caractère et ses mœurs, depuis près de deux mille ans, après sa dispersion!

Si nous prétendions que l'enseignement officiel du droit hébraïque, dans nos écoles, ne serait pas moins utile que l'enseignement du droit romain, on pourrait nous accuser d'être un admirateur trop enthousiaste de cette législation, mais il nous sera bien permis de dire, sans blesser les susceptibilités de personne, qu'elle pourrait être encore consultée, *avec beaucoup de fruit*, par les jurisconsultes et les publicistes.

Les explications que nous allons donner, dans cette section, en fourniront une nouvelle preuve.

Nous allons, d'abord, prouver que, contrairement aux Syriens et autres peuples, et même durant le temps où ils furent sous la domination des rois de Syrie, les juifs ne consentirent jamais à recevoir, chez eux, la coutume des combats du ceste et des combats de cirque: nous montrerons même, l'histoire à la main, qu'Hérode faillit succomber sous l'indignation publique, lorsqu'il tenta de construire un amphithéatre à Jérusalem et d'y faire paraître des athlètes.

On a coutume de dire que les Hébreux ont montré plus de cruauté et de férocité, dans les guerres, qu'aucun des autres peuples, et que leur législateur lui-même leur avait ordonné de passer tous leurs ennemis au fil de l'épée, sans excepter les femmes, et les petits enfants : cela n'est vrai que pour les guerres qu'ils entreprirent après la sortie d'Egypte, pour s'emparer de la terre promise. Se trouvant alors sans patrie, et placés dans l'alternative, ou de manquer à la mission providentielle qui leur avait été assignée, ou de détruire entièrement des nations idolâtres et souillées de crimes, qui se partageaient la terre de Chanaan, ils reçurent, en effet, l'ordre de les exterminer sans pitié. Mais cet ordre ne survécut pas à la conquête, et nous allons prouver par des textes, que ce même législateur leur avait tracé, pour la conduite qu'ils devaient tenir vis à vis de leurs ennemis, après leur établissement dans la Palestine, des règles d'une sagesse et d'une humanité tellement supérieures, qu'elles pourraient encore servir de modèles, sur plusieurs points, dans nos guerres actuelles.

Nous prouverons ensuite que, déjà, d'après la loi de Moyse, tout israëlite qui avait *tué un homme*, ou touché un homme tué *à la guerre*, devait *se purifier*, par la raison qu'on est t-

jours coupable de tuer un homme, même quand on est contraint de le faire, pour repousser une injure par uue injure.

On a également coutume de dire que le législateur des Hébreux avait prodigué le droit de tuer, dans son code, comme si ce législateur n'avait pas su que la barbarie dans les lois contribue à entretenir la barbarie dans les mœurs : nous allons prouver, au contraire, — et toujours par des textes, — que la loi de Moyse avait restreint le droit de tuer les voleurs et les aggresseurs, pour la défense de soi même et de ses biens.

Ainsi, nous prouverons qu'il était interdit aux israëlites de tuer les voleurs surpris en flagrant délit, hors le cas où ils pénétraient *pendant la nuit, dans les maisons*, ou se disposaient à y pénétrer, *pendant la nuit*, en perçant les murailles, et que ceux qui, *même dans ces circonstances*, tuaient les voleurs, *pendant le jour*, devaient subir eux-mêmes *la peine de mort*.

Enfin nous prouverons que si un israëlite tuait ou blessait un homme, *dans une rixe*, il se rendait coupable d'homicide ou de coups et blessures volontaires, sans qu'il fût nécessaire de distinguer s'il avait été l'aggresseur, ou s'il n'avait fait *que se défendre*.

Jamais contraste plus sensible ne pouvait

exister entre les lois du paganisme et les lois du mosaïsme, et justifier davantage le jugement porté, sur les Juifs, par Dion-Cassius.

La comparaison des principes de la cosmogonie payenne avec les principes de la cosmogonie juive nous permettra d'expliquer, en terminant, pourquoi ces deux systèmes de législation s'écartaient déjà, si profondément, l'un de l'autre, et d'arriver, par une transition toute naturelle, aux lois de Jésus-Christ.

CHAPITRE II.

Etude des textes du Pentateuque.

Le Pentateuque ne contient aucune disposition spéciale contre les combats du ceste et les combats des gladiateurs, mais l'interdiction de ces combats résulte de l'esprit de cette législation.

Flavius Josèphe, dans ses antiquités juives, raconte ce qui suit :

« Hérode, ayant conquis un pouvoir absolu, et une pleine liberté de faire ce qu'il voulait, ne craignit point de s'éloigner de plus en plus de la *coutume de nos pères*. Il abolit nos anciennes coutumes, qui devaient être inviolables, pour en établir de nouvelles : il apporta ainsi un étrange changement dans la discipline qui retenait le peuple dans le devoir. Il commença

par établir des jeux de lutte et de course, qui se faisaient de cinq ans et cinq ans; en l'honneur d'Auguste, et fit bâtir, pour ce sujet, un théâtre dans Jérusalem, et un fort grand amphithéatre hors de la ville. Ces deux édifices étaient superbes, mais *leur usage est contraire aux mœurs juives, et l'apparat de ces spectacles n'a pas été reçu par nos ancêtres.* »

Après avoir décrit la splendeur de ces fêtes et l'affluence des étrangers qu'elles attiraient, l'auteur continue ainsi :

« Il fit aussi venir de toutes parts quantités de bêtes farouches, comme des lions et autres animaux, dont la force extraordinaire, ou quelque autre rare qualité, excitent l'étonnement : Il les faisait combattre tantôt les uns contre les autres, tantôt contre des hommes condamnés à mort. Ces spectacles ne donnaient pas moins de plaisir que d'admiration *aux étrangers. Mais les Juifs* les considéraient comme un renversement et une corruption de la discipline de leurs ancêtres. Rien ne leur paraissait *plus impie* que d'exposer des hommes à la fureur des bêtes, pour un plaisir si cruel, et d'abonner leurs coutumes pour embrasser celles des nations idolâtres..... l'horreur qu'ils avaient de ces coutumes étrangères leur fit croire qu'ils ne pouvaient les introduire sans renverser celles de leurs pères, et causer la ruine de leur

république. Ils ne considérèrent plus Hérode comme leur roi, mais comme un ennemi, et résolurent de s'exposer à tout, plutôt que de souffrir un si grand mal! »

Josèphe rapporte, ensuite, qu'une conjuration fut ourdie pour tuer Hérode.

Dix Juifs déterminés, s'armèrent de poignards, et attendirent le roi pour le frapper, tous ensemble, au moment où il se rendrait au théâtre. Ils furent dénoncés, et périrent dans les tourments. Mais le peuple fut tellement indigné contre le dénonciateur, qu'il le mit en pièces, et donna son corps à manger aux chiens. (1)

Les lois de Moyse sur *la guerre* n'ont pas été suffisamment étudiées : Elles méritent cependant, à un haut dégré, l'attention. (2)

Avant d'entrer en campagne, chaque officier, à la tête de son corps, devait demander, à haute voix, s'il y avait quelqu'un qui eût bâti une maison neuve, et qui n'y eût pas encore logé? S'il y avait quelqu'un qui eût planté une vigne, encore trop jeune pour porter des fruits? S'il y avait quelqu'un qui eût été fiancé à une fille, et ne l'eût pas encore épou-

---

(1) Joseph. antiq. Juiv. Liv. 15, ch. XI et liv. 16, ch. IX (trad. de Renault d'Andilly.)

(2) Lire tout le ch. XX du Deutéron.

sée? Enfin, s'il y avait quelqu'un qui fût timide, et manquât de courage dans le combat?

Tous ceux qui appartenaient à ces catégories pouvaient s'en aller.

Quand l'armée se mettait en marche, il lui était défendu *de mettre le feu dans le pays ennemi,* de dépouiller ceux qui étaient tués dans les combats, et de maltraiter les prisonniers, et surtout les femmes (1).

Quand elle mettait le siége devant une ville, il lui était interdit d'abattre *les arbres fruitiers,* et de renverser à coups de coignée tous les arbres du pays d'alentour : on ne faisait d'exception que pour les arbres sauvages, et encore lorsqu'ils étaient nécessaires pour construire les machines de guerre.

Avant d'attaquer une ville, on devait d'abord lui offrir la paix. Si elle l'acceptait, et ouvrait ses portes, il était interdit de tuer ou de réduire personne en esclavage. « *Tout le peuple qui s'y trouvera,* disait la loi, *sera sauvé* », et il était seulement assujetti à un tribut (2).

---

(1) Illorum agros igne vastari, nec mites arbores succidi permisit. Sed et eos qui in acie cecidissent *à victoribus spoliari prohibuit,* et captivos, maximè que mulieres ab injuriis vindicavit. (Jos. C. Appion. (L. 2. § 29.)

(2) *Omnis populus, qui in eâ est salvabitur! et serviet tibi sub tributo* (Deut. XX. 10.)

Si cette ville ne voulait pas accepter la paix, il fallait attendre qu'elle *commençât* les hostilités. Dans ce cas, il était permis de passer la population mâle par les armes, mais seulement au moment de l'action : Les femmes, les enfants, les animaux mêmes, avaient la vie sauve.

Flavius Josèphe explique cette loi ainsi : « Si vous êtes vainqueurs, tuez ceux qui vous résistent, *dans le combat :* conservez les autres, pour qu'ils vous fournissent des tributs. »

Après la bataille, ils devaient *ensevelir même leurs ennemis*, afin qu'aucun mort ne fut privé de sépulture, « parce que ce serait, dit Josèphe, étendre trop loin la punition et le châtiment (1). »

Ceux qui avaient tué un homme, ou touché à un homme tué, devaient se purifier *avec l'eau d'expiation :* Le butin pris à l'ennemi devait être lui-même purifié.

Cette mesure, qui avait été ordonnée après la guerre contre les Madianites, fut érigée *en loi*, et devint d'une application générale dans tous les cas de guerre (2).

---

(1) Josephe. Antiq. Juiv. L. 4. ch. 8. § 42. — Sepelientur autem *et hostes*...,. (Loc. Cit. § 24).

(2) Nombres, ch. 25.—Ch. 31. 19—« *hoc est* præceptum legis, quod mandavit dominus Moysi. (Loc. cit. v. 21)

Le savant auteur juif Philon, qui vint à Rome, vers l'an 40 de Jésus-Christ, et qui connaissait si bien les traditions et l'esprit des lois de son pays, nous a fait connaître la cause de ces purifications.

« ..... Moyse, dit-il, commanda que le grand sacrificateur purifiât ceux qui étaient revenus de la bataille, après avoir tué les ennemis : En effet, quoiqu'il soit permis, par les lois, de tuer un ennemi, cependant celui qui a tué un homme, *quoiqu'il ait été contraint de le faire, et pour repousser une injure, n'en paraît pas moins coupable*, à cause de l'antique parenté qui existe entre les hommes, descendus du même père : voilà la cause pour laquelle ils devaient être purifiés, c'est-à-dire, *pour la rémission et l'absolution de l'acte qui semblait être un péché* (1).

La raison que Philon donne, pour justifier ce principe, à savoir l'antique parenté qui

---

— Hoc præceptum fortassè voce traditum est; nàm in lege scripta non extat. (Menochius).

(1) Quamvis enim per leges liceat hostem occidere, tamen qui necavit hominem, etiamsi coactus et propulsans injuriam, *obnoxius videtur*.,. Quamobrem lustrationibus opus erat ad liberationem ejus, quod existimabatur scelus, faciendam. (traduit mot-à-mot, sur le grec. (Philon, vie de Moyse, l. 1, in fine).

existe entre tous les hommes descendus du même père est, sans doute, très forte, mais il en existe une autre encore plus forte, dans le droit hébraïque, — et qu'il avait donnée déjà lui-même, — c'est que l'homme a été créé à l'image de Dieu, et que, sous ce rapport, *un homicide est un espèce de sacrilège.* (1).

Les lois de Moyse qui règlent le droit de la défense de ses biens ne sont pas moins remarquables.

Elles sont ainsi conçues :

« Si un voleur est surpris *rompant la porte d'une maison, ou perçant la muraille,* pour y entrer, et qu'étant blessé, il en meure, celui qui l'aura blessé ne sera point coupable de sa mort : que s'il a tué le voleur, *après le lever du soleil,* il a commis *un homicide, il sera puni de mort.* Si le voleur n'a pas de quoi rendre ce qu'il a dérobé, il sera vendu lui même. » (2)

Il résulte de cette loi plusieurs conséquences très importantes, et qu'il convient de relever.

D'abord, dans le droit hébraïque, il n'était permis de tuer un voleur de nuit, que lorsqu'il était entré *dans une maison,* ou qu'il était

---

(1) Homicida reverà est *sacrilegus.* (de spécial. legib.)

(2) Quod si, orto sole, hoc fecerit, homicidium perpetravit, et ipse morietur. (exod. XXII. 2. 3.)

surpris en flagrant délit d'effraction, *dans une maison* : Le texte n'autorise pas à tuer le voleur, la nuit, *en dehors de la maison*, comme il était permis de le faire, d'après le droit Romain, ou même, en le poursuivant, comme il était permis de le faire, dans le droit Grec (1).

En second lieu, — (et notons bien ceci !) — celui qui tuait un voleur, *le jour*, soit dans une maison, soit au moment où il commettait une effraction, dans une maison, *devait être lui même condamné à mort*, comme un meurtrier ordinaire !

Aux yeux du législateur des hébreux, un voleur qui était surpris, soit dans les maisons, soit hors des maisons, mais en plein jour, était, sans doute, coupable et digne d'un châtiment, mais ce voleur ne cessait pas, pour cela, *d'être un homme* : Et, comme ce législateur se trouvait placé dans l'alternative, ou de laisser sacrifier la vie d'un homme à la conservation d'une chose, ou de sacrifier cette chose à la conservation de la vie d'un homme, il avait pensé qu'il valait mieux exposer le propriétaire à perdre sa chose, que de sacrifier la vie d'un homme, hors les cas qu'il avait rigoureusement déterminés.

---

(1) Flavius Josèphe, dit mot à mot : « occidens *in domo* furantes purus esto, etiam in effossione muri. » *(La nuit bien entendu)*

Cette idée était très juste, et, pourtant, il est le seul qui ait osé l'appliquer : nous croirions, encore aujourd'hui, que la propriété est perdue, si nous entendions proposer de punir, *par une loi formelle*, les propriétaires qui tuent les voleurs *de jour*, en défendant leurs biens.

La loi disait que si le voleur n'avait pas de quoi rendre ce qu'il avait pris, il serait vendu : Il faut savoir à qui il pouvait être vendu, et quel était l'effet de cette vente.

Il ne pouvait être vendu qu'à un *israélite*, — jamais à *un étranger*, — et l'effet de cette vente était de le placer au pouvoir de l'acheteur, pendant *six ans seulement*. Le prix de la vente servait à dédommager le propriétaire de l'objet volé, lorsqu'il ne pouvait pas acheter le voleur lui-même.

C'est ce que Flavius Josèphe explique très-clairement, dans son histoire des Juifs.

Il dit qu'Hérode ordonna, par une nouvelle loi, que ceux qui perceraient les murailles, pour entrer dans les maisons, seraient traités en esclaves, et vendus *hors du royaume*. « Cette atteinte portée aux lois de Moyse fut, ajoute-t-il, considérée comme l'action d'un tyran, parce que la vente d'un voleur à un *étranger*, rendait sa servitude *perpétuelle*, tandis que la vente à un *israélite*, ne le privait de la liberté que *pour six ans*. »

Enfin, il faut ajouter qu'on ne vendait jamais les femmes (1).

Le législateur des hébreux avait encore introduit, dans son Code, une loi en vertu de laquelle celui qui avait commis un homicide, fait des blessures, ou porté des coups à son adversaire, *dans une rixe*, devait toujours être condamné, sans distinguer s'il avait été l'aggresseur, ou s'il n'avait fait que repousser la violence par la violence.

Voici le texte :

« Si deux hommes se querellent, et que l'un frappe l'autre avec une pierre, ou avec le poing et que le blessé n'en meure pas, mais qu'il soit obligé de garder le lit : s'il se lève ensuite, et qu'il marche dehors, s'appuyant sur un bâton, celui qui l'a blessé sera regardé comme innocent, mais il sera obligé de le dédommager pour le temps où il n'aura pu s'appliquer à son travail, et de lui restituer toutes les dépenses qu'il aura faites à ses médecins (2). »

Expliquons, d'abord, ce texte en ne consultant que le bon sens et les règles ordinaires

---

(1) Josèphe antiq. juiv. (liv. 16, ch. 1) intelligendum hoc de maribus, feminæ enim ob furtum non addicibantur. (Grotius sur l'Exod.).

(3) Si duo viri rixati sunt . v Exod XXI 18, 19.

de l'interprétation : nous interrogerons, ensuite, les auteurs juifs.

La loi se place dans l'hypothèse où deux hommes s'engagent dans une querelle: ils échangent, d'abord, des paroles animées, et les coups succèdent ensuite aux paroles. L'un de ces deux hommes est blessé : faudra-t-il rechercher quel est celui qui a frappé le premier ?

Nullement !

Celui qui a blessé son adversaire, doit toujour, payer les frais de la maladie, *parce qu'i. a eu tort de frapper*: en s'engageant dans une querelle, au lieu de donner l'exemple de la patience et de la modération, il a dû comprendre qu'il pourrait être conduit à repousser la violence par la violence, et il est coupable d'avoir porté des coups et fait des blessures *volontaires,* en se défendant, aussi bien que s'il avait été lui même l'agresseur.

Telle est la pensée qui ressort du texte.

Supposons, maintenant, qu'au lieu de se lever, après avoir gardé le lit, le blessé meure, que faudra-t-il décider ?

La loi laisse aux jurisconsultes le soin de résoudre cette question.

Puisque celui qui a fait des blessures, dans une rixe, doit toujours indemniser le blessé, soit qu'il ait été l'aggressur, *soit qu'il n'ait fait que se défendre*, il faut se guider ici par

le même principe, et décider que si le blessé meurt, l'auteur de l'homicide devra toujours être puni, quand même il n'aurait frappé que pour repousser une aggression: en effet, en s'engageant dans une rixe, il devait prévoir qu'il ne serait plus maître des évènements, et que, par suite, s'il tuait son adversaire, il le tuerait *volontairement*.

C'est ainsi, en effet, que les Juifs interprétaient cette loi.

— « Parfois, il arrive que quelqu'un, sans y penser, sans y être préparé, sans en avoir conçu le dessein antérieurement, commette un homicide, comme, par exemple, lorsqu'il est saisi par une fureur subite, qui ne nuit pas moins à celui qui l'éprouve qu'à celui qui est en butte à ses emportements. Parfois, en effet, quelqu'un se rendant à la place publique pour faire ses affaires, rencontre, par hasard, un homme *qui l'attaque* avec la langue ou *avec les mains*, ou bien, il lui cherche lui même querelle, et pour que la rixe finisse plus vîte, il le frappe avec le poing, ou même avec une pierre: si celui qui est atteint d'une blessure mortelle meurt, que celui qui l'a frappé souffre lui même le mal qu'il a fait..... & » (1)

---

(1) Interdùm enin aliquis progressus in forum.... *casu* homini vel linguâ *vel manibus* petulanti, fit obvius

Philon continue son explication, et ajoute que si celui qui a frappé n'a pas donné la mort, il devra seulement les indemnités dont il a été parlé. Sans reproduire tout ce passage, nous saisissons la pensée de l'auteur : il laisse bien entrevoir que *soit qu'il attaque, soit qu'il se défende*, celui qui tue ou blesse, dans une rixe, doit toujours être condamné.

Platon, qui écrivait plus de mille ans après Moyse, avait-il recueilli cette idée dans ses conversations avec des Juifs hellénistes de l'Égypte ou de la Grèce, quand il disait que, soit qu'il attaquât, soit *qu'il se défendît*, un homme ne devrait jamais se battre avec un autre homme, âgé de plus de 40 ans, ou âgé de vingt ans plus que lui ?

Nous n'oserions l'affirmer.

Mais quand nous voyons deux hommes comme Moyse et comme Platon, à plus de mille ans de distance, proclamer, dans leurs lois, qu'il ne doit pas être permis de repousser la violence par la violence pour se défendre, dans certains cas qu'ils indiquent, nous sommes singulièrement frappé de la coïncidence de leurs idées,

---

lacessitus que ; aut ipse contentionem exorsus ut rixa citiùs dirimatur, aut pugno ferit, aut eminùs lapide : tùm si lætali palgâ ictus, alter moritur, *percussor quoque ferat quod intulit....* (Phil. de spec. leg.)

et nous n'éprouverions plus d'étonnement si nous entendions Jésus-Christ, ses apôtres, et les pères de l'Église des premiers siècles, généraliser ces lois, et décider, d'une manière absolue, qu'il n'est jamais permis de repousser la violence par la violence!

Réfléchissons, maintenant, sur les documens que nous venons de produire; efforçons-nous de ne pas juger avec nos préventions et nos ignorances, et demandons-le à ceux qui nous lisent : Cette vieille loi de Moyse, écrite à une époque où la force était encore le seul fondement du droit civil et politique, parmi les peuples, n'était-elle pas infiniment supérieure aux lois grecques et romaines? n'avait-elle pas une perception bien plus sûre, bien plus claire, et bien plus nette des véritables règles de la justice, que toutes les philosophies payennes qui ont régné dans le monde, jusqu'à Jésus-Christ?

En vérité, nous ne voyons pas comment on pourrait encore le contester!

Vous est-il parfois arrivé de vous mettre en route, au milieu de la nuit, pour vous rendre au sommet d'une haute montagne?

A mesure que vous gravissiez les sentiers tracés sur ses flancs, et que les premiers rayons du soleil commençaient à poindre, l'horizon s'allongeait autour de vous, et vous découvriez

des profondeurs inconnues dont vous ne soupçonniez pas même l'existence, sous les ombres qui les voilaient encore : telle est l'impression qu'on éprouve, en étudiant l'œuvre grandiose du législateur des hébreux.

A mesure qu'on gravit, avec lui, les sommets de cette œuvre, la vue s'étend, l'esprit s'éclaire, le cercle de la pensée s'élargit, et l'on découvre des vérités qu'on ne soupçonnait pas même, au début !

Mais comment expliquer le contraste si profond qui se manifeste, déjà, entre le paganisme et le mosaïsme ?

C'est ce que nous essaierons de faire, dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

Des causes du contraste qui existe entre les lois payennes et les lois hébraïques : transition aux lois de Jésus-Christ.

Les lois payennes et hébraïques qui viennent d'être citées, dans les deux sections précédentes, étaient impérieusement commandées par la logique.

Les payens admettaient une multitude de *dieux* et de *déesses*, dont l'origine était terrestre, et qui avaient eu toutes les passions des hommes : ils ne connaissaient pas *Dieu*, et ses attributs essentiels. Ils n'avaient pas de connaissances plus exactes sur l'origine et la destinée de l'homme. Ils croyaient que les premiers hommes *n'étaient pas nés les uns des*

autres, mais qu'ils étaient sortis des entrailles mêmes de la terre, en vertu des forces aveugles de la nature. C'est pour cela qu'ils appelaient la terre *la mère des hommes et des dieux*, et que quelques peuples se disaient *autochtones ou aborigènes*, c'est-à-dire issus du sol même qu'ils habitaient. Ils croyaient que le terme de l'existence de l'homme était, — sinon l'anéantissement absolu, comme l'enseigne encore aujourd'hui le bouddhisme, (le nirvâna), — au moins cette espèce d'immortalité qui ne consistait que dans le retour périodique des âmes dans les corps des animaux terrestres. (1)

Dans cet ordre d'idées, l'homme ne différait pas sensiblement des animaux ordinaires; il ne rélévait d'aucune autre puissance que de lui-même : il pouvait donc disposer souverainement de son corps et de sa vie, et restait soumis aux règles du droit naturel, en vertu duquel tous les animaux font usage des armes qu'ils ont reçues de la nature pour tuer, blesser ou frapper ceux qui les attaquent, ou se battent les uns contre les autres.

C'est ce que le paganisme avait admis.

---

(1) « *Le Nirvâna* est l'anéantissement complet non seulement des éléments matériels de l'existence, mais de plus, et surtout, du principe pensant. (Le Bouddha par M. Barthélémy St-Hilaire, p. 133.)

Au contraire, les Hébreux n'admettaient *qu'un Dieu unique*, exclusivement spirituel, sans commencement et sans fin, omniscient, omnipotent, créateur et conservateur de tout l'univers, et dont la sollicitude s'exerçait sur tous les êtres, au moins pendant leur existence. Ils croyaient que le premier homme et la première femme avaient été créés, par ce Dieu, *à son image et à sa ressemblance*, et que leurs descendants recevaient eux-mêmes un rayon de son intelligence, un souffle de son esprit divin.

Dans cet ordre d'idées, l'homme ne relevait déjà plus de lui-même. Il relevait de son créateur, par sa naissance. Il restait marqué de son empreinte, pendant tout le cours de sa vie, malgré ses fautes ou ses erreurs. Si cette origine divine et cette marque ineffaçable ne suffisaient pas encore pour le rendre absolument inviolable, vis-à-vis de ses semblables, il fallait, au moins, par respect pour le Créateur dont il était l'image, lui interdire de les tuer, hors les cas où la nécessité de la conservation sociale ou individuelle ne l'exigeait pas; et, — même dans les guerres défensives, — il fallait lui faire comprendre que le meurtre d'un homme n'était jamais exempt de faute.

C'est ce que le Mosaïsme avait fait.

Mais Jésus-Christ n'admet pas seulement toutes les vérités que Moyse enseignait aux

Hebreux, sur l'unité, la spiritualité, l'omnipotence de Dieu, sur l'origine de l'homme, et sur la création, en général : il déclare, en outre, en termes formels, — ce qui n'avait pas été dit, *expressément*, dans la loi de Moyse,—que l'âme de l'homme est immortelle, et qu'il recommence, après sa mort, une existence nouvelle, dans un autre monde, avec son ancien corps terrestre reconstitué dans son intégrité et dans sa plénitude, et devenu désormais *glorieux et incorruptible*.

Dans cet ordre d'idées, l'homme qui relevait de Dieu, par sa naissance, relève encore de Dieu, par *sa résurrection*, et ne cesse, à aucune époque, de lui rester attaché, par des liens indissolubles. La destruction du corps, — ce dernier trait qui permettait de le confondre dans la classe des animaux ordinaires, — n'est plus, pour lui, qu'un accident, qui n'interrompt pas son existence. Il ne peut plus échapper à lui-même par le suicide ; il ne peut plus être anéanti par l'homicide ; *il appartient donc exclusivement à Dieu, dans son corps et dans son esprit*, — comme l'a dit saint Paul.

Est-il possible que Jésus-Christ, qui envisage l'homme à un point de vue si magnifique, si complet, si divin, *n'ait rien dit de plus que Moyse?* Est-il possible que le législateur des chrétiens, dans la législation définitive qu'il a

donnée à des êtres auxquels il reconnaît cette origine et *cette destinée*, leur ait laissé le droit de repousser la violence par la violence, et de se battre les uns contre les autres ?

C'est ce qui reste à examiner.

Nous abordons la partie capitale de ce travail.

SECTION TROISIÈME.

DROIT CHRÉTIEN.

CHAPITRE Ier

Exposé préliminaire.

Il y a des savants qui veulent bien reconnaître que le christianisme est un code de morale sublime, mais ils ne veulent pas admettre qu'il puisse être considéré comme *une législation* proprement dite, applicable au gouvernement d'une société civile.

C'est une erreur qui ne devrait plus subsister aujourd'hui.

D'abord, quand Jésus-Christ a dit qu'il n'était pas venu abolir la loi de Moyse, mais l'accomplir, il a dit, évidemment, que la loi de Moyse était maintenue dans toutes les

parties qu'il n'avait pas modifiées. Mais la loi de Moyse était, assurément, une loi appropriée au gouvernement d'une société civile, puisqu'elle a gouverné les Juifs pendant des siècles: il est donc certain que le christianisme est, au moins, pour cette première partie, une véritable législation.

Quant à la partie du christianisme qu'on appelle le Nouveau-Testament, si on lui refusait le caractère de législation proprement dite, il faudrait dire que Jésus-Christ aurait eu moins d'autorité que Moyse, — ce qui serait inadmissible. Les faits, d'ailleurs, protesteraient contre cette prétention, et nous pourrions citer beaucoup de dispositions du Nouveau-Testament qui ont été déjà converties en lois positives : il est donc certain que le christianisme est aussi, pour cette seconde partie, une véritable législation, applicable au gouvernement d'une société civile (1).

Nous ne saurions trop insister sur ce point.

Il y a d'autres personnes qui croient qu'une société complétement organisée suivant les lois de l'Ancien et du Nouveau-Testament pourrait

---

(1) Omnia sunt in Christo nova, —cultus, vita, *legislatio*. (St. Cyr. d'Alex, in Isaïam, l. 5. — Migne, 3, 1418).

fonctionner d'une manière régulière et durable, si l'instruction chrétienne était plus développée, mais elles soulèvent d'autres objections : elles disent que le Nouveau-Testament contient des dispositions qui ne peuvent pas être prises à la lettre, ou qui sont plutôt des *conseils* que des *préceptes*.

Ceci a besoin d'explication.

Il est vrai que l'Évangile contient quelques dispositions qui ne peuvent être prises à la lettre. Ainsi, quand Jésus-Christ dit : si *votre œil droit* vous scandalise, arrachez-le, et jetez-le loin de vous ; si *votre main droite* vous scandalise, coupez-la, et jetez-la loin de vous ; il n'est pas possible de prendre ces dispositions à la lettre, et d'exiger qu'on s'arrache les yeux, ou qu'on se coupe les mains (1).

Si Jésus-Christ avait voulu parler d'un de nos membres, il n'aurait pas désigné plutôt *l'œil droit* que l'œil gauche, ou *la main droite* que la main gauche, mais en se servant de ces expressions, — familières dans le langage des Juifs, — il a voulu désigner les personnes qui nous sont les plus nécessaires ; c'est comme

---

(1) Quod si oculus tuus *dexter* scandalisat te, erue eum et projice abs te. — Et si *dextera* manus scandalisat te, abcide eam, et projice abs te. (Math. 38. 39. Marc, 9. 46).

s'il avait dit : Quand vous aimeriez quelqu'un de telle sorte que vous le regarderiez comme *votre œil droit,* ou que vous le croiriez aussi utile que *votre main droite,* vous ne devez pas hésiter à vous séparer de lui, s'il devait vous entraîner dans quelque faute grave (1).

Tout le monde est d'accord, à cet égard.

Il est également vrai que l'Évangile contient quelques dispositions qui doivent être plutôt considérées comme des *conseils* que comme des *préceptes:* mais il importe de bien faire remarquer que les apôtres ont toujours eu soin de dire dans quels cas ils n'entendaient donner que de simples *conseils.* Ainsi, quand saint Paul, en parlant des vierges, explique que le mariage amène plus de tribulations que le célibat, et qu'à ce point de vue, il est plus avantageux, pour elles, de ne pas se marier que de se marier, à cause des difficultés présentes, il a bien soin de dire que ce n'est pas *un précepte,* mais *un conseil;* Ainsi, quand il fait ces mêmes recommandations aux veuves, il répète qu'il ne donne qu'*un simple conseil* (2).

---

(1) S. Chrysost. hom. XVII sur S. Math. ch. 5. — On dit encore aujourd'hui, dans un sens analogue, *c'est son bras droit;* — soyez l'*œil* de l'aveugle, et le *pied* du boiteux.

(2) De virginibus autem *præceptum* domini non la-

Mais, en dehors de ces exceptions, et toutes les fois que Jésus-Christ lui-même a parlé, il faut dire qu'il a donné *des préceptes* et non pas *des conseils*.

Jésus-Christ est un législateur comme Moyse, et, en principe général, un législateur fait des lois qui doivent être observées, et ne donne pas des *conseils* qu'il est permis d'éluder arbitrairement : quand il s'agit, surtout, d'un législateur comme Jésus-Christ, il n'est pas possible d'admettre qu'il ait parlé pour abandonner au monde le soin de décider s'il faut faire ou ne pas faire ce qu'il a dit.

Pour être dans la vérité, il faut donc arriver à cette conclusion :

Toutes les dispositions du Nouveau-Testament, qui peuvent être prises à la lettre, doivent être considérées comme des *préceptes*, à moins que le contraire ne résulte d'une déclaration écrite dans la loi ; si ces dispositions sont d'une exécution difficile, ou même impossible, *dans l'état de la civilisation présente*, il faut dire qu'elles ne seront obligatoires, *dans la vie civile*, que lorsque le développement de l'instruction, le progrés des lumières, et l'accroisse-

---

bio : consilium autem do. — Secundùm meum *consilium*. (1. Corinth. VII. 25. 40,)

ment du sens moral, qui en est la suite, auront permis de les introduire dans les lois positives, et de les imposer à tout le monde.

Cette explication peut concilier tous les esprits, et elle était nécessaire, pour éviter des malentendus, ou des équivoques.

Ceci dit, nous allons prouver que Jésus-Christ a formellement interdit aux chrétiens de repousser la violence par la violence, et de se battre les uns contre les autres.

CHAPITRE II.

De l'abolition du droit de repousser la violence par la violence pour la défense de soi même.

Nous diviserons ce chapître en trois paragraphes.

Dans le premier, nous citerons les textes de l'Évangile de Saint-Mathieu, des Épîtres de Saint-Paul et de Saint-Pierre, et des canons des apôtres, qui interdisent de repousser la violence par la violence *pour la défense de soi-même*.

Dans le second, nous montrerons comment, dans la pratique, cette loi a été exécutée par Jésus-Christ, et par ses apôtres.

Dans le troisième, nous examinerons la question de savoir si la loi Jésus-Christ est tellement absolue qu'elle ne permette pas de tuer

un injuste agresseur, même pour sauver sa propre vie.

§ I

Textes qui interdissent de repousser la violence par la violence, pour la défense de soi-même.

Dans le sermon sur la montagne, rapporté par Saint-Mathieu, Jésus-Christ a prononcé ces paroles : « Vous avez entendu qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent, mais moi je vous dis de ne pas résister à celui qui vous fait du mal ; mais s'il vous frappe sur la joue droite, présentez lui la joue gauche. » (1)

Que veulent dire ces paroles ?

Les mots μὴ αντισθῆναι qui se trouvent dans le texte grec de Saint-Mathieu, veulent dire : ne pas repousser la force par la force, ne pas opposer la violence à la violence, *ne pas résister*. (2)

Il est donc certain que lorsque Jésus-Christ

---

(1) Ego autem dico vobis non resistere malo, sed si quis te percusserit in dexteram maxillam, præbe illi et alteram. (Ch. V. 38 et 39).

(2) Le mot *résistance* se dit de *la défense* que font les hommes et les animaux, contre ceux qui les attaquent (Dictionn. de l'Acad).

donne aux hommes ce commandement nouveau: « mais moi je vous dis de ne pas résister, » il leur dit de ne pas employer la violence pour repousser ceux qui les attaquent.

Quel est le sens des autres paroles qui suivent: « Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez lui aussi la joue gauche? »

D'après tous les commentateurs, ces paroles ne doivent pas être entendues en ce sens que si l'on reçoit un soufflet, il faut avancer le visage, pour en recevoir un autre. Mais elles veulent dire que,— loin de repousser la violence par la violence,—il faut se montrer prêt à souffrir de nouvelles violences, plutôt que de manquer soi-même aux devoirs de la patience et de la douceur.

L'ensemble de cette loi doit donc être expliqué de la manière suivante:

Vous connaissez—disait Jésus-Christ aux Juifs, —la loi de Moyse, qui vous permet de vous *venger* lorsque vous avez été attaqué, et de demander à la justice la peine du talion contre celui qui vous aurait crevé un œil ou brisé une dent, mais moi, je vais bien plus loin que Moyse: je ne vous dis pas seulement de ne pas *vous venger*, je vous dis de ne pas même repousser la violence par la violence quand on vous attaque, c'est-à-dire de n'employer aucune violence *pour vous défendre*. Les coups portés au visage

sont regardés, par tout le monde, sinon comme les plus dangereux, au moins comme les plus outrageants: Eh bien, même dans ce cas, qui résume toutes les offenses, je vous interdis de repousser la force par la force, et par conséquent, je vous interdis de tuer, de blesser ou de frapper celui qui vous frappe; au contraire, vous devez laisser votre poitrine et votre visage exposés à ses coups, non pour le provoquer par votre audace, mais pour lui montrer que vous êtes prêt à souffrir toutes les violences dont il voudra vous accabler, plutôt que d'imiter le mal qu'il vous fait: c'est ainsi que vous le surmonterez. Le courage d'un chrétien ne consiste pas à se précipiter, comme une bête farouche, dans une lutte matérielle, dont le résultat ne prouve rien devant la justice, mais à se dominer soi-même, à vaincre les autres par la patience, à les désarmer par le calme, à les faire rougir de leurs honteuses victoires, à garder, en un mot, devant la douleur et devant l'outrage, la seule attitude digne d'un être fait à l'image de Dieu, et qui se sent immortel, je veux dire l'inaltérable sérénité et la supériorité de la raison.

Tel est le sens de cette loi, d'après les paroles mêmes de Jésus-Christ.

Dans l'Epître de Saint-Paul aux Romains, on

trouve un passage très important, et qui mérite d'être expliqué.

Saint-Paul dit :

« *Ne rendez-point le mal pour le mal*: attachez-vous à ce qui est bien, non seulement devant Dieu, mais devant tous les hommes. Si cela peut se faire, autant qu'il dépend de vous, ayez la paix avec tous les hommes : *ne vous défendez pas vous-mêmes*, mes bien aimés, mais laissez agir la colère de Dieu, car il est écrit: « c'est à moi que la vengeance appartient; je le rendrai, dit le Seigneur. » (1)

Ce passage serait décisif, si ces mots « *ne vous défendez pas vous-mêmes*, » avaient été écrits littéralement par Saint-Paul ; mais ils ont été traduits par Saint-Jérôme sur le texte grec de Saint-Paul, et le texte grec peut aussi bien se traduire par ces mots : « *ne vous vengez pas* » que par ceux-ci : « *ne vous défendez pas.* » (2)

La version de Saint-Jérôme nous paraît, cependant, la seule exacte.

---

(1) Non vosmetipsos defendentes. Epit. aux Rom. (XII, 19, 20.)

(2) ουκ εαυτοὺς εκδικοῦντες. — εμοι εκδικῆσις. Non ulciscamini. (interpretation arabique et syrienne) mot à mot : ne vous rendez pas justice à vous même, à moi la justice !

En effet, l'apôtre Saint-Paul vient de dire : ne rendez pas le mal pour le mal, c'est-à-dire, ne vous vengez pas, en demandant aux juges de condamner ceux qui vous font du mal, à subir le mal qu'ils vous ont fait. (1)

Aussitôt après avoir dit : ne rendez pas le mal pour le mal, il ne pouvait pas dire : ne vous vengez pas ! car, il aurait répété deux fois la même idée, sans nécessité. Mais après avoir dit : ne rendez pas le mal pour le mal, c'est-à-dire *ne vous vengez pas*, il pouvait dire: *ne vous défendez pas*, c'est-à-dire ne repoussez pas la violence par la violence ; car, il ne faisait que developper la pensée de Jésus-Christ, dans l'ordre même qui avait été suivi par Saint-Mathieu. Au lieu de dire comme lui vous ne rendrez pas œil pour œil, il disait : vous ne rendrez pas le mal pour le mal ; au lieu de se servir de ces mots : je vous dis de ne pas résister, il disait : *ne vous défendez pas vous-mêmes*, parce que Dieu se réserve le soin de vous *venger*.

Voilà les raisons qui nous portent à croire que Saint-Jérôme, en traduisant les mots grecs de Saint-Paul : ουκ εαυτοῦσ εκδικοῦντεσ par les

---

(1) Non reddentes malum pro malo (v. 17)—L'Exode avait dit : reddes oculum pro oculo. (XXI, 23, 24.)

mots latins *non vos defendentes*, a donné le véritable sens de ce passage. Au surplus, si quelque doute pouvait encore exister, il se trouverait éclairci par les paroles mêmes de Saint-Pierre, et par les canons des apôtres.

Voyons, d'abord, les paroles de Saint-Pierre.

Après avoir dit aux esclaves de son temps qu'il n'y avait pas de gloire à souffrir les violences de leurs maîtres, quand ils étaient souffletés pour avoir mal fait, mais à souffrir patiemment, quand, — en faisant bien, — ils étaient maltraités, Saint-Pierre leur citait l'exemple de Jésus-Christ : « lorsqu'il était maudit, disait-il, il ne maudissait pas ; lorsqu'il souffrait, il ne menaçait pas, mais il se livrait à celui qui juge justement. (1)

Saint-Pierre nous montre bien, par ces paroles, ce que Saint-Paul voulait dire, lorsqu'il déclare que non seulement Jésus-Christ ne se vengeait pas, mais *qu'il ne se défendait pas*, et se livrait à la justice de Dieu.

Voyons, maintenant, *les canons des apôtres*, dont l'autorité doit être, — ici, — d'un grand poids :

---

(1) Qui cùm malediceretur, non maledicebat cùm pateretur non comminabatur, sed tradebat judicanti se justè. (Ep. 1, ch. 2, 23). Le texte grec dit : *justè*.

« Nous ordonnons, disent-ils, que l'évêque, le prêtre ou le diacre qui frappent ceux qui commettent une faute, ou les infidèles qui font une injure soit déposé : LE SEIGNEUR, EN EFFET, NE NOUS A JAMAIS ENSEIGNÉ CELA : au contraire, lorsqu'il était frappé, il ne repoussait pas les coups par des coups, lorsqu'il était maudit, il ne repoussait pas les malédictions par des malédictions ; lorsqu'il souffrait, il ne menaçait pas. » (1)

Notons bien ces mots : *le Seigneur ne nous a jamais enseigné cela !*

Ainsi, (ce sont tous les apôtres eux-mêmes qui l'attestent,) Jésus-Christ n'a jamais enseigné à injurier ceux qui injurient, à frapper ceux qui font une injure, ou qui commettent une faute, c'est-à-dire *à frapper pour se défendre, ou même pour corriger !*

La concordance entre les paroles de Saint-Mathieu, les paroles de Saint-Paul traduites de la langue grecque dans la langue latine par Saint-Jérôme, les paroles de Saint-Pierre, et les canons des apôtres, est donc complète, et,

---

(1) « Dominus *enim nunquàm nobis hoc docuit.* è contrario vero, cùm, ipse percuteretur, non *repercutiebat,* cùm maledicebatur non *remaledicebat,* cùm pateretur, non *comminabatur.* » (Canon XXC). (Trad. de Denys-le-Petit.)

à l'aide de ces textes, nous ne pouvons plus avoir de doutes sur la pensée de Jésus-Christ.

Est-il possible d'avoir des doutes quand on a les explications des *apôtres?*

« Qui connaîtra mieux le sens intime des Ecritures,—dit Tertullien,—que l'école même de Jésus-Christ, les disciples qu'adopta le Seigneur, par conséquent, pour leur apprendre toutes choses, et qu'il nous donna pour maîtres, par conséquent, pour être nos docteurs sur tous les points ? à qui aurait-il révélé le sens de ses paroles, plutôt qu'à ceux devant lesquels il fit rayonner sa gloire, c'est-à-dire à *Pierre,* à *Jacques,* à *Jean,* ensuite à *Paul?* ces hommes divins écrivent-ils aussi d'une façon tandis qu'ils pensent de l'autre, apôtres du monsonge et non de la vérité? » (1)

Nous avons, cependant, quelque chose de plus fort que les textes : c'est le commentaire *en action,* qui nous en a été donné par Jésus-Christ lui-même, et par ses apôtres.

(Tertullien, (le Scorpiaque, § 12.)

§ II.

Comment la loi qui dit de ne pas résister à ceux qui font du mal, a été exécutée par Jésus-Christ et ses apôtres.

Jésus-Christ et ses apôtres ont donné le commentaire en action de toutes les lois nouvelles qu'ils ont laissées, et ils ont confirmé par leurs exemples ce qu'ils ont enseigné par leurs discours. (1)

Si nous voulons donc savoir, — avec une certitude absolue,— ce qu'ils *ont pensé* sur le sens et la portée de ces mots : « mais moi je vous dis de ne pas résister » il faut rechercher ce qu'ils ont fait.

Il n'y a rien de tel que les actes pour savoir, au vrai, ce que valent les paroles.

Les Juifs adressent à Jésus-Christ les plus graves injures qu'un juif puisse adresser à un Juif. Ils lui disent qu'il est un Samaritain, et qu'il est possédé du démon. Jésus-Christ ne repousse pas ces injures par des injures, mais il leur répond simplement: « je ne suis pas

---

(1) Imitatores mei estote, et observate eos *qui ità ambulant*, sicut habetis formam nostram. (Philipp. III, 17).

possédé du démon, mais j'honore mon père, et vous me deshonorez. » (1)

Un soldat de Pilate le frappe au visage.

Jésus-Christ ne lui présente pas l'autre joue pour recevoir un nouveau soufflet, mais il montre, par son impassibilité, qu'il est prêt à souffrir de nouvelles violences, et le confond par ces paroles :

— « Si j'ai mal parlé, fais voir ce que j'ai dit de mal, mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » (2)

Des hommes viennent, *la nuit*, à l'improviste, sans mandat de justice régulier, avec l'intention évidente de le surprendre, et de le livrer à ses ennemis. Dans ce cas, et même d'après la jurisprudence des Juifs, il a le droit de repousser la force par la force, et ses disciples ont le même droit.

Aussi, ils l'entourent, et s'écrient : « Seigneur, frapperons-nous avec l'épée ? » (3).

---

(1) St-Jean, VIII, 48, 49.

(2) Si malè locutus sum, testimonium perhibe de malo, si autem benè, quare me cædis ? (St-Jean XVIII, 23).

(3) « Cette main mise sur Jésus, surtout à une pareille heure, avait tellement le caractère d'une agression, que ses disciples se préparaient à repousser

L'un d'eux, sans même attendre la réponse, frappe un des agresseurs, et lui coupe une oreille. Que fait Jésus-Christ? Prend-il une épée? Ordonne-t-il de frapper? « Arrêtez !.... s'écrie-t-il, (sinite usquè hùc) remettez votre épée dans le fourreau; ceux qui prendront l'épée périront par l'épée. »

Puis, se tournant vers ceux qui l'attaquaient, il leur dit: « vous êtes sortis, comme après un voleur, avec des bâtons et des épées, pour me prendre; j'étais tous les jours au milieu de vous, enseignant dans le temple, et vous ne m'avez point saisi. Mais tout ceci est arrivé afin que les écritures fûssent accomplies. »

Et il se laisse entraîner, sans résistance.

Quand il est conduit devant Caïphe, on crache sur lui, on lui couvre le visage, et on le frappe, en disant: « Devine qui t'a frappé ? » Il garde le silence.

On l'attache sur la croix; il dit: « Mon père pardonnez leur, car ils ne savent ce qu'ils font ! » (1)

Ses apôtres agissent de même.

Ils n'outragent pas, ils ne frappent pas,

---

la force par la force. (Jésus devant Caïphe et Pilate, par Dupin).

(1) Saint-Luc XXII, 51, 52. Saint-Mathieu, XXVI, 54, 55, 67, 68.

ils ne tuent pas, *pour se défendre*: mais ils souffrent toutes les persécutions, avec patience, ou se bornent à faire appel à la raison.

Quand Saint-Etienne est lapidé, *sans jugement*, il se met à genoux, et crie à haute voix : « Seigneur ne leur imputez point ce péché ! »

« On dit du mal de nous, écrit Saint-Paul, et nous bénissons: on nous persécute, et nous le souffrons : on nous dit des injures, et nous prions ! » (1)

On lit, dans les actes des apôtres, que Saint-Paul, revenu à Jérusalem après une longue absence, fut traduit devant le conseil des Juifs parcequ'il prêchait la loi nouvelle: Il avait à peine commencé son discours, que le prince des prêtres commanda à ceux qui étaient près de lui, de le frapper.

Saint-Paul ne répondit ni par des injures, ni par des voies de fait, à celui qui avait porté les mains sur lui, mais se servant d'une expression que Jésus-Christ avait déjà employée, en parlant des Scribes et des Pharisiens, il dit au grand prêtre: « Dieu te

---

(1) Actes, VII, 59, 60.—Maledicimur, et benedicimus, persecutiones patimur, et sustinemus, blasphemamur, et obsecramus. (1, Corinth. IV, 12 et 13).

frappera, muraille blanchie, car tu es ici pour me juger selon la loi, et en transgressant la loi, tu commandes qu'on me frappe ! »

On comprendrait mal ce passage si l'on pensait qu'il est permis d'outrager les juges qui commettent de pareils abus de pouvoir. Aussitôt qu'il fut averti, Saint-Paul s'excusa dans ces termes: « Mes frères, je ne savais pas que ce fût le souverain sacrificateur ; car il est écrit : Tu ne maudiras pas le prince de ton peuple. » (1)

Nous pouvons donc le dire, le commentaire en action que Jésus-Christ et ses apôtres ont donné à leur enseignement est aussi clair que leurs paroles : Ils n'ont jamais, et en aucun cas, autorisé à repousser la violence, par la violence, *pour la défense de soi-même.*

Sur quoi s'appuient donc ceux qui soutiennent que le christianisme n'a rien changé au vieux droit aveugle et barbare qu'on admettait chez tous les peuples, avant Jésus-Christ? —Sur les textes sacrés?—Mais ils sont con-

---

(1) Actes XXIII, 2 et 5.—Minùs intelligentibus convicium sonat, intelligentibus vero prophetia est. (Saint-Augustin, l. 1, ad serm. dom. in monte) — Ananias fut tué peu de temps après, dans une faction, dont son propre fils était le chef.—(Joseph, l. 2, de bell. ch. 32).

tr'eux ! — Sur les exemples de Jésus-Christ et de ses apôtres ? — Mais ils les condamnent !

Il est difficile d'échapper à l'étreinte de cette double démonstration.

Toutefois, ceux qui prétendent que le droit de légitime défense de soi-même, tel qu'il était reconnu dans l'antiquité, a été maintenu par l'Evangile, se retranchent dans une dernière objection.

Tout cela, disent-ils, peut être admis, à la rigueur, si l'on veut se borner à dire que la loi chrétienne interdit de repousser une simple injure par des injures—publiques ou non publiques,— et même de repousser des coups par des coups, lorsqu'il est évident, d'ailleurs, que ces coups ne peuvent mettre la vie en danger,— comme, par exemple, quand on reçoit un soufflet.

Mais que faudra-t-il décider si la personne attaquée est en danger de perdre la vie ? N'admettra-t-on pas, dans ce cas, une exception au principe qui interdit de repousser la violence par la violence ? Faudra-t-il, par exemple, que la personne ainsi attaquée se laisse tuer plutôt que de tuer un injuste agresseur ? Est-ce qu'il est possible d'interpréter ainsi la pensée de Jésus-Christ et de ses apôtres ?

Ces questions sont graves, et nous allons

laisser les pères de l'Église et les docteurs les plus illustres *des premiers siècles*, répondre eux-mêmes.

§ III.

Est-il permis, d'après l'Évangile, de tuer un injuste agresseur, pour ne pas être tué: opinion des pères de l'Église des premiers siècles.

Vers la fin du IIe siècle après Jésus-Christ, Tertullien, en prenant la défense des chrétiens devant l'Empereur Septime-Sévère, écrivait: « à quelle guerre ne serions nous pas propres, — mêmes inégaux en forces,—nous qui nous laissons tuer si volontiers, *si, d'après cette loi, il n'était pas plutôt permis d'être tué que de tuer ?* » (1)

Tertullien semble dire que la législation chrétienne ne permet pas de tuer, pour ne pas être tué, ou pour sauver sa propre vie: mais cette opinion n'est pas encore assez développée pour dissiper tous les doutes.

Interrogeons Origène.

Dans son ouvrage contre Celse, Origène dit:

---

(1)—Si, apud istam disciplinam, magis occidi liceret quàm occidere. (Apologet, § 37).

« Nous défions Celse et ses partisans d'articuler contre les chrétiens un seul fait séditieux. D'abord, si c'était la sédition qui eût donné naissance à une société de chrétiens issus des Juifs, auxquels il était permis de se défendre par les armes et de tuer leurs adversaires, assurément le législateur des chrétiens ne leur aurait pas interdit, *d'une manière absolue, d'ôter la vie à aucun homme,* et il n'aurait pas enseigné que ses disciples ne peuvent *jamais justement* employer la violence contre un homme, *quoiqu'il fût le plus injuste des hommes,* car il ne convenait pas, selon lui, à des lois divines comme les siennes, *de permettre le meurtre d'un homme, de quelque manière que ce fût.* D'ailleurs, des chrétiens dont l'origine aurait remonté à une sédition, n'auraient jamais consenti à recevoir des lois si pacifiques, *qui les obligent à se laisser égorger comme des agneaux, sans leur permettre de repousser leurs persécuteurs.* » (1).

Ici, la pensée s'accuse davantage.

---

(1) Certè non prohibuisset *omnino* ullam hominis occisionem, nec docuisset vim homini *nunquàm* justè inferri posse, quamvis injustissimo. — Non putabat divinis suis legibus permitti cædem hominis qualis cumque tandem esset. — μηδεποτε αμυνασθωι τοῦσ διωκοντασ. (Orig. c. cels. l. III, § 7).

Ce qu'il importe de bien relever, c'est que, — d'après Origène, — le législateur des chrétiens a interdit, *d'une manière absolue,* d'ôter la vie à aucun homme, ou, comme il le répète lui-même, dans d'autres termes, de tuer un homme, *de quelque manière que ce soit.* Pour ne donner lieu à aucune équivoque, il affirme que, d'après l'enseignement de Jésus-Christ lui-même, il ne peut être jamais permis d'employer la violence contre un homme, quand même il serait le plus injuste des hommes, et par conséquent, quand même il serait un injuste agresseur. Enfin, selon lui, le chrétien ne doit faire qu'une chose : se laisser égorger comme un agneau, — s'il le faut,—plutôt que de recourir à la violence, pour repousser la violence.

Cette opinion peut paraître excessive, mais il est au moins impossible de nier qu'Origène ne l'ait exprimée : La traduction de ce passage a été revue sur le texte grec et la version latine, et elle reproduit, mot à mot, le langage de l'auteur.

Il faut nous résigner à trouver souvent, *dans les pères de l'église des premiers siècles,* des opinions fort différentes des notres sur des questions capitales : Plus rapprochés que nous des apôtres, plus pénétrés de leurs traditions et de leurs exemples, (*et plus coura-*

geux peut-être !) ils ne craignaient pas de choquer les idées de leur temps, pour répandre ce qu'ils croyaient être la vérité.

Au surplus, l'idée qu'un chrétien doit se faire tuer plutôt que de tuer, pour sauver sa propre vie, n'est pas, assurément, une idée dangereuse, et si on ne l'accepte pas, on ne peut pas s'en offenser.

Nous venons d'entendre Tertullien et Origène : Ecoutons Saint-Cyprien :

« Il ne faut pas, dit-il, repousser par des coups ceux qui portent des coups, parcequ'il n'est pas permis aux *innocents de tuer même celui qui nuit, mais il faut être prêt à donner son sang et sa vie.* » (1)

Saint-Cyprien n'était pas un homme vulgaire.

Il appartenait à une famille riche et illustre, et donnait des leçons d'éloquence à Carthage, lorsqu'il embrassa le Christianisme, vers l'an 246 de l'ère chrétienne. On le cite comme une des lumières de l'Église, et ses écrits ont une grande autorité : Comme Origène, il pose le principe qu'un chrétien *doit se laisser tuer*

---

(1)....nec repugnare contrà impugnantes, cùm occidere innocentibus nec nocentem liceat, sed prompti et animas et sanguinem tradere. (lettre 57).

plutôt que de tuer: on voit qu'il fait allusion à ces mots de l'apôtre Saint-Jean: « Nous avons connu la charité, en ce que Jésus-Christ a mis sa vie pour nous: *nous devons donc aussi mettre notre vie pour nos frères.* (1)

Une opinion qui s'appuie déjà sur de pareilles autorités ne doit pas, sans doute, être critiquée légèrement: mais que faudra-t-il dire, si nous entendons un homme comme Saint-Basile-le-Grand, parler comme Saint-Cyprien, et dire que celui qui tue, *en se défendant*, est un homicide?

Voici ce qu'il a écrit dans une de ses lettres *canoniques*, à Amphiloque: « celui qui a donné un coup mortel à son prochain est *un homicide*, soit qu'il ait commencé à frapper, *soit qu'il se soit défendu !* » (2)

Ici, la question qui nous occupe est résolue avec une précision devant laquelle il n'est pas possible de contester: Tout homme qui tue, même *en se défendant*, est un meur-

---

(1) Et nos debemus pro fratribus *animam ponere* (Saint-Jean, ch. 3, v. 16).

(2) Qui mortis ictum dedit proximo, est homicida sive percutere incepit, sive *sese defendit*—ἢ ἤμυνατο (Canon 43, Epit. 199).

trier; d'où la conséquence qu'il n'est jamais permis de repousser la violence par la violence, *même pour sauver sa propre vie.*

Saint-Basile-le-Grand avait été avocat avant d'être évêque, et il connaissait le droit Romain aussi bien et mieux que nous : On ne peut donc pas dire qu'il n'avait pas suffisamment mesuré la portée de cette règle, et comme il n'admettait aucune exception, il faut dire que—comme tous ceux que nous avons précédemment cités,—il ne permettait pas de tuer, même *pour sauver sa propre vie.*

Mais, jusqu'à présent, Tertullien, Origène, Saint-Cyprien, Saint-Basile, ont résolu la question par la question : Ils ont dit qu'il n'était pas permis de tuer pour ne pas être tué, mais ils n'ont pas donné la raison de cette opinion. Quelle est cette raison? Sur quel fondement philosophique repose la loi de Jésus-Christ qui interdit de résister à ceux qui font du mal? Pourquoi cette loi n'admet-elle aucune exception?

C'est Lactance qui va répondre à ces questions.

On ne peut pas, — dit Lactance, — être tout à la fois juste et insensé, sage et injuste. Celui qui est insensé ne sait pas ce qui est juste et bon, et voilà pourquoi il commet si souvent le mal; mais celui qui est juste s'abs-

tient de faire le mal, et il ne pourrait agir autrement, que s'il n'avait pas la notion du bien et du mal. Celui-là donc n'est pas un insensé qui ne s'épargne pas lui même, afin de ne pas nuire à autrui, parceque nuire à autrui est un mal que font les animaux dépourvus de la notion du juste? *Ils nuisent à autrui, afin de se servir*, parcequ'ils ne savent pas que nuire est un mal. Mais l'homme, qui a la science du bien et du mal, *s'abstient de nuire, même en se faisant tort à lui même,* ce qu'un animal *irraisonnable* ne peut pas faire. Il résulte de là qu'un homme, vraiment sage et sensé, *aime mieux périr que de nuire à autrui,* afin de garder et de respecter inviolablement la justice, qui le distingue des animaux.

Après avoir éclairci ces premières idées, Lactance discute l'opinion de Cicéron qui avait dit que l'homme de bien est celui qui sert tous ceux qu'il peut servir, *à moins qu'il ne soit provoqué par une injure.*

« O quelle vérité, simple et claire, s'écrie Lactance, Cicéron a corrompue, en y mettant cette restriction? Qu'était-il besoin d'ajouter: *à moins qu'il ne soit provoqué par une injure? Quoi? l'homme de bien pourra nuire parce qu'il est attaqué?* Mais s'il nuit, il faudra, par cela seul, qu'il perde le nom d'homme

de bien, car il n'y a pas moins de mal à repousser une injure qu'à la faire; celui qui repousse une injure imite celui par lequel il a été blessé: Donc celui qui imite un méchant, ne peut en aucune manière être un homme de bien. » (1)

Tel est le raisonnement de Lactance.

Il nous paraît impossible de le renverser.

En effet, si l'on prouvait que l'homme de bien a le droit de nuire à celui qui l'attaque, sans cesser d'être un homme de bien, on prouverait, par cela même, qu'il est permis de résister à ceux qui font du mal. Ce ne serait donc pas Lactance qu'on parviendrait à convaincre d'erreur, ce serait Jésus-Christ lui-même, qui est la source de toute justice, *et la lumière de la lumière.*

Nous ne croyons pas qu'un homme, si grand qu'il soit, puisse avoir cette prétention.

Nous pourrions encore citer l'opinion de Saint-Ambroise, mais nous la réservons pour le chapître suivant.

---

(1) Quod enim opus fuerat adjungere, *nisi Lacessitus injuriâ ?*..... Nociturum esse dixit bonum virum, si fuerit *Lacessitus.* Jam ex hoc ipso boni viri nomen amittat necesse est, si *nocebit :* non enim minùs mali est *referre* injuriam qùam inferre, etc. (Lactance, liv. V ch. 18 et liv. VI, ch. 18, inst. div.).

Nous finissons par Saint-Augustin.

Saint-Augustin s'est expliqué deux fois sur cette question, et il s'est toujours rangé à l'opinion de ceux qui soutiennent qu'il n'est pas permis de tuer, en se défendant, même pour sauver sa propre vie.

La première fois qu'il s'est expliqué sur cette question, c'était en 388, à Rome, dans son ouvrage *sur le libre arbitre :* il était encore, à cette époque à ses débuts dans la vie chrétienne.

Le livre *sur le libre arbitre* est écrit sous forme de dialogue, et dès les premières pages, Saint-Augustin l'un des interlocuteurs, posé à Evodius, cette question :

— S'il n'est pas permis de tuer un homme qui veut nous tuer, ou qui veut souiller notre pudeur par la violence, que devons nous, dit-il, penser des lois qui ordonnent aux soldats de tuer l'ennemi? Oserons nous dire que ces lois sont injustes, ou plutôt qu'elles ne sont pas des lois, car une loi qui est injuste n'est pas une loi?

— Il faut, d'abord, répond Evodius, faire disparaître une confusion : la loi est à l'abri du reproche d'injustice quand elle permet *aux peuples*, qu'elle gouverne, de faire de moindres maux pour en éviter de plus grands : Ainsi, on peut obéir à une loi qui, *pour la*

conservation des citoyens, commande de repousser la force par la force, et l'on peut dire autant de tous les ministres qui sont soumis aux pouvoirs réguliers. Mais dans le cas *où un homme est attaqué,* la loi ne lui *commande* pas de tuer, elle *lui en laisse seulement la faculté*, il peut donc se faire que, quoiqu'il n'y ait pas de faute dans la loi, qui commande de tuer *pour la conservation des citoyens*, il y en ait dans ceux qui tuent *pour se défendre eux-mêmes*, or, — continue Evodius, — à quoi bon tuer pour des biens qu'on peut perdre, et que, par conséquent on devrait mépriser? Peut-on tuer l'âme? Non! Pourquoi donc craindre pour le corps, la seule chose que nous puissions perdre? Peut-on tuer la pudeur? Non, puisque la pudeur réside dans l'âme; et c'est une vertu qu'aucun corrupteur ne peut ravir. Pourquoi donc tuer pour empêcher un acte exécuté par la violence, et qui ne peut souiller que celui qui l'accomplit? Ainsi, dit Evodius, je n'accuse pas la loi qui commande aux soldats de tuer les ennemis, mais je ne vois pas de quelle manière je pourrais justifier ceux qui tuent *pour se défendre.*

— Je vois encore moins pourquoi vous cherchez des raisons pour les justifier, objecte à son tour, Saint-Augustin; en effet, il n'y a

pas de loi qui les regarde comme des criminels.

—Non, sans doute, répondait Evodius, si nous ne parlons que des lois faites par les hommes, mais je ne sais pas s'ils ne sont pas soumis à une loi plus forte et plus intime, en admettant qu'il soit vrai qu'il n'y ait rien, dans l'univers, que la providence divine ne gouverne. Comment, en effet, *d'après cette loi*, seraient ils exempts de péché, ceux qui, pour défendre des choses qu'il faut mépriser, se sont souillés par le meurtre d'un homme?

—*Je loue et j'approuve votre distinction*, s'écrie alors, Saint-Augustin, quoiqu'elle ne soit encore que naissante et imparfaite, parce-qu'elle est hardie, et tend à quelque chose de sublime..» & (1)

Telle est, en substance, cette première explication.

La seconde fois que Saint-Augustin expliqua cette question, c'était en 398, dans une lettre à Macédonius: dix ans s'étaient écoulés depuis son traité *du libre arbitre*, et il était, à cette époque, évêque d'Hippone.

Le moment n'était pas favorable pour rappeler aux chrétiens la loi de Jésus-Christ qui défend de résister à ceux qui font du mal.

---

(1) Saint-Augustin, de lib. arbit. (l. 1, ch. 4).

De toutes parts, des peuplades féroces se répandaient dans les villes et dans les campagnes, en tuant, égorgeant, et maltraitant tous ceux qu'elles rencontraient, sur leur passage. Fallait-il que les simples particuliers, qui n'étaient pas obligés de combattre ces barbares dans les *rangs des armées,* se laissâssent égorger sans opposer aucune violence?

Les chrétiens les plus fermes n'étaient pas fixés à cet égard.

Ils éprouvaient ces mouvements de férocité, que la nature a déposés au fond de tous les êtres, dès qu'il s'agit de leur conservation, et qui se réveillent avec une nouvelle violence, dans toutes les grandes calamités publiques: l'un d'eux, un Romain, qui appartenait aux plus grandes familles de l'Empire, eut l'idée de consulter Saint-Augustin sur ce qu'il fallait faire, et lui posa, entr'autres questions, la question suivante:

« Si *un chrétien* se voit au moment d'être tué par un *barbare,* ou par un Romain, doit-il, *lui chrétien, les tuer pour ne pas être tué par eux?* Ou bien lui est-il au moins permis, de les repousser et de les combattre *sans les tuer,* parce qu'il a été dit de ne pas résister au méchant? » (1)

(1).....Vel si licet, *sine interfectione,* eos repellere

Saint-Augustin répondit:

« *La maxime de tuer les hommes, pour ne pas être tué, ne me plaît pas;* à moins,— PEUT ÊTRE,—qu'on ne soit soldat, ou chargé de quelque fonction publique, en sorte qu'alors on agisse, non pour soi, mais pour la cité même à laquelle on appartient, et en vertu d'un pouvoir légitime attaché à sa personne. » (1)

Voilà sa réponse à la première partie de la question:

Elle peut se résumer ainsi: je n'admets pas *qu'un simple particulier* puisse tuer, pour se défendre, alors même qu'il s'agit pour lui *de ne pas être tué*: le droit de tuer ne peut être exercé que dans un intérêt général, et encore, à cet égard, même je fais mes réserves.

Il restait à répondre à la seconde partie de la question.

---

vel repugnare, quia dictum est *non resistere malo?* (Lettre de Saint-Augustin, t. 2, col. 109. n° 112.—Ed. des Bénéd. de St.-Maur.).

(1) De occidendis hominibus, ne ab iis quisque occidatur, non mihi placet consilium; nisi fortè sit miles, aut publicâ fonctione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, etc. (Loc. cit.)

Est-il, au moins, permis de repousser et de combattre l'agresseur *sans le tuer*? Ainsi, par exemple, est-il permis de le saisir, de le dompter, de le terrasser, de le désarmer, de paralyser ses mouvements, de le terrifier, en un mot de le réduire à l'impuissance de tuer, en employant la force, *sans, toutefois, compromettre sa vie*?

Saint-Augustin répondit :

« Quant à ceux qui sont *repoussés par quelque terreur*, afin qu'ils ne fassent pas mal, c'est *peut être* leur rendre quelque service : Il a été dit, en effet, ne résistons pas au méchant, pour que la vengeance qui repaît l'esprit du mal d'autrui, ne nous delecte pas, et non pour que nous négligions la correction des coupables. » (1)

Voilà le dernier mot de Saint-Augustin.

Toutes ces expressions ont été mûrement étudiées, et doivent être pesées avec beaucoup de soin.

Il ne dit pas : vous pouvez *combattre les barbares*, à la condition de ne pas les tuer, car il est difficile de combattre, sans s'exposer à tuer. Il ne dit même pas : vous pouvez les

---

(1) Qui vèro reppelluntur aliquo terrore, ne malè faciant, etiam ipsis aliquid fortassè prestatur..... etc. (Loc. cit.)

repousser « *par la violence* », car ce serait aller directement contre le texte de l'Évangile, qui dit de ne pas résister. Mais il propose, sous forme dubitative, une espèce de transaction, à l'aide de laquelle on pourrait concilier la loi chrétienne, qui commande de ne pas résister, avec le droit naturel, qui permet à tous les êtres de pourvoir à leur conservation : si vous les repoussez « *par quelque terreur* » c'est à dire, si vous vous bornez à les épouvanter, ou à les dominer par l'emploi de quelque moyen moral ou matériel, pour prévenir un crime, et leur laisser le temps de se repentir et de se corriger, vous ne violerez pas, *peut être*, le principe qui défend de résister.

Cette explication est très ingénieuse, et pourrait être de nature à écarter beaucoup d'objections.

En effet, la loi chrétienne,— ainsi entendue, — ne laisserait pas la personne attaquée sans aucun secours, et ne l'obligerait pas à négliger tous les moyens d'assurer son salut : elle l'autoriserait à se retrancher derrière des obstacles, à se garantir par la fuite, et même à recourir à la force, sous la condition de ne pas tuer l'agresseur.

Nous n'examinons pas encore, dans ce moment, si cette interprétation est conforme

aux véritables principes du Christianisme : nous nous bornons à la faire connaître.

Il est certain que, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, les plus illustres docteurs de l'Église ont pensé que, non seulement il n'était pas permis, par la loi de Jésus-Christ, de repousser la violence par la violence, *pour la défense de soi-même*, mais encore qu'il n'était pas permis de tuer un injuste agresseur, même pour sauver sa propre vie.

CHAPITRE III.

De l'abolition du droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de ses biens.

L'Évangile de Saint-Luc contient un passage qui n'a pas moins bouleversé toutes les idées du monde antique que celui de l'Évangile de Saint-Mathieu, où il est dit de ne pas résister à ceux qui font du mal.

C'est celui-ci :

« Si quelqu'un vous enlève votre manteau, ne l'empêchez pas de prendre aussi votre tunique. » (1)

Qu'est-ce que cette loi ?

(1) Ab eo qui aufert tibi vestimentum, etiam tunicam noli prohibere. (Saint-Luc V 29).

C'est l'application, en matière de défense de ses biens, des principes que Jésus-Christ vient de poser, en matière de défense de soi-même.

Il a déjà dit de ne pas résister à ceux qui nous font du mal : il dit, ici, de ne pas résister à ceux qui nous dépouillent. Il a déjà dit que si on nous frappe sur la joue droite, il faut être prêt à nous laisser frapper sur la joue gauche : il dit, ici, que si on nous enlève notre manteau, il faut être prêt à nous laisser dépouiller de notre tunique.

Pour bien comprendre le sens de ces derniers mots, il faut savoir que, du temps de Jésus-Christ, le costume des Juifs,—comme de beaucoup de peuples de l'Orient, — se composait de deux parties : d'une tunique qui enveloppait le corps jusqu'aux pieds, et d'un manteau qui se drapait sur l'épaule gauche, et laissait les mouvements du bras droit entièrement libres : En disant qu'après nous être laissé dépouiller de notre manteau, il faut aussi nous laisser dépouiller de notre tunique, Jésus-Christ veut donc faire comprendre qu'il faut être prêt à se laisser dépouiller non seulement des choses superflues, mais encore des choses nécessaires.

Il ne distingue pas si le voleur commet ce vol pendant *la nuit,* ou s'il le commet

pendant *le jour,* dans une maison, ou hors d'une maison, avec violences, ou seulement par ruse: Il dit, d'une manière générale et absolue: *ne lui résistez pas!*

Mais si Jésus-Christ interdit de résister à ceux qui nous dépouillent, c'est à dire d'employer la violence pour défendre nos biens, il est évident qu'il interdit de tuer les voleurs, car on ne peut pas tuer les voleurs sans employer la violence: Il est donc certain que, sous la loi de Jésus-Christ, il n'est pas plus permis de tuer les voleurs *de nuit,* que de tuer les voleurs *avec violences.*

Et comment pourrait-il en être autrement?

La conservation des biens n'est-elle pas moins précieuse que la conservation du corps et de la vie? S'il est interdit de tuer pour la conservation de son corps et de sa vie, comment serait il permis de tuer pour la conservation de ses biens? Le corps et la vie ne sont-ils pas le principal, et les biens ne sont ils pas l'accessoire? Mais s'il est interdit de tuer pour le principal, comment serait-il permis de tuer pour l'accessoire?

On voit donc que, par ces seules paroles, Jésus-Christ a bouleversé toutes les législations et toutes les coutumes qui permettaient d'employer la violence pour la défense de ses biens, et qu'il a fait, dans cette

matière, une réforme aussi profonde que celle qu'il avait faite, pour la défense de soi-même.

Cette explication pourrait être très bonne, —si elle était exacte.

Est-elle exacte?

Ici, encore, nous allons laisser parler les pères de l'Église des premiers siècles de l'ère chrétienne, et il nous suffira de citer, pour le moment, Saint-Basile-le-Grand et Saint-Ambroise.

Dans une des épîtres canoniques de St-Basile à Amphiloque, on lit la règle suivante: « ceux qui, *pour repousser l'attaque des voleurs*, se précipitent sur eux, s'ils sont laïques, sont privés de la communion, et s'ils sont clercs, sont dégradés; car il est écrit: tous ceux qui se serviront de l'épée, périront par l'épée. (1)

Cette règle contient la solution que nous cherchons.

Saint-Basile suppose qu'un voleur attaque une personne pour la dépouiller, et que cette

---

(1) Qui in latrones ex adverso feruntur, si sunt quidem laici, à boni communione arcentur; si vero clerici, à gradu dijiciuntur. Quisquis enîm, inquit, gladium accepit gladio peribit. αντεπεξιοντεσ, — invadenti hostiliter occurrentes. — (Can. 59. Epit. 217, Can. III).

personne voulant défendre non seulement son corps ou sa vie, mais sa bourse ou ses vêtements, a recours à la violence, et il décide que, dans ce cas, ceux qui font partie du clergé doivent être chassés de ses rangs, et que ceux qui sont simplement laïques, doivent être privés de la communion, parce que tous ceux qui font appel à la violence périssent par la violence, et que, toute espèce de violence doit être bannie parmi les hommes, d'après la législation de Jésus-Christ.

Il importe de bien remarquer que Saint-Basile ne fait aucune exception en faveur des voleurs de nuit, ou des voleurs qui pillent avec des armes apparentes ou cachées, dans les maisons, ou hors des maisons.

Saint-Ambroise est un des anciens pères de l'Église qui a laissé les commentaires les plus développés et les plus lumineux sur toutes les questions qui concernent la défense de soi-même et de ses biens, en général.

Dans son commentaire sur Saint-Luc, il éclaircit d'abord une difficulté qui a dû se présenter, souvent, à l'esprit de ceux qui ont médité les textes de l'Évangile.

Saint-Luc rapporte que, la veille de sa passion, Jésus-Christ dit à ses disciples : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse,

sans sac, et sans souliers, avez-vous manqué de quelque chose? Et ils répondirent : de rien! Mais maintenant, leur dit-il, que celui qui a une bourse la prenne, et de même, celui qui a un sac : et que celui qui n'a point d'épée, vende sa robe, et en achète une! Car je vous dis qu'il faut que cette parole, qui est écrite, soit accomplie en moi, savoir : il a été mis au rang des malfaiteurs; et les choses qui ont été prédites de moi vont arriver. Et ils dirent : — Seigneur voici deux épées; mais il leur dit:—*C'est assez!*» (1)

En lisant ces passages de Saint-Luc, on se demande pourquoi Jésus-Chrit ordonne à ses disciples de vendre leurs robes pour acheter *des épées*, s'il n'est pas permis d'avoir des armes pour se défendre? Saint-Ambroise se pose lui-même cette question, et il y répond avec une justesse, dont il est impossible de ne pas être frappé.

« O Seigneur, s'écrie-t-il, pourquoi, me commandez-vous d'acheter une épée, vous qui nous défendez de frapper? Pourquoi m'ordonnez-vous d'avoir ce que je ne puis pas tirer? Si ce n'est, peut-être, pour que la défense soit prête, et que la vengeance ne

---

(1) At ille dixit eis : satis est. (St.-Luc XXII 35 et s.)

soit pas nécessaire, pour montrer qu'on a pu se venger, mais qu'on ne l'a pas voulu? Il est vrai que la loi de Moyse ne défend pas de frapper, et c'est peut-être la raison pour laquelle Jésus dit à Pierre, lorsqu'il lui montrait deux épées : c'est assez ! — comme s'il avait voulu dire qu'il était permis de frapper jusqu'à l'Evangile, (et non depuis), et nous apprendre que la loi réglait la justice, mais que l'Evangile exige la perfection de la bonté. Cela paraît injuste à plusieurs, et pourtant le Seigneur n'est pas injuste, lui qui, lorsqu'il pouvait se venger, a mieux aimé être immolé.» (1)

Saint-Ambroise se sert inexactement, ici, du mot : *se venger*, au lieu du mot : *se défendre*, mais son explication est trop claire pour nécessiter des développements. Il se rapproche de Saint-Augustin. Il permet de s'armer pour tenir les malfaiteurs en respect, mais non pour les tuer, pour les blesser ou les frapper.

---

(1) Nisi forté ut sit parata defensio, non ultio necessaria, et videatur potuisse vindicari, sed noluisse... quasi licuerit *usquè ad evangelium*, ut sit in lege æquitatis eruditio, in evangelio bonitatis perfectio. (Saint-Ambroise, liv. X, in Luc. cap. de Sacculo et perâ tollend.)

Après ávoir éclairci cette difficulté, le savant docteur aborde la question de savoir s'il est permis, sous l'Evangile, de repousser une injure, en général, par une injure, et voici comment il s'explique, sur ce premier point, dans son *traité des devoirs*:

— « Le premier devoir de la justice, dit-il, nous semble très mal établi par les philosophes. En effet, ils disent que la première preuve de la justice est de ne nuire à personne, *à moins qu'on ne soit provoqué par quelque injure*: cela est repoussé par l'autorité de l'Evangile. L'écriture veut, en effet, que nous ayons en nous l'esprit du fils de l'homme qui est venu nous apprendre à faire grâce, non à faire injure. » (1)

Plus loin, il discute la question de savoir s'il est permis, sous l'Évangile, de sauver sa vie, par la mort d'autrui, et il s'exprime ainsi :

« Il y en a qui demandent si un sage,

---

(1).....ut nemini noceat, *nisi lacessitus injuriâ, quod evangelii auctoritate vacuatur*. Vult enim scriptura ut sit in nobis spiritus filii hominis qui venit conferre gratiam, non inferre injuriam (Saint-Ambroise, de offic. liv. 1, ch. 28.)—in lege retributio est, in evangelio gratia. (Saint-Jérome, comm. sur Saint-Mathieu.)

qui a fait naufrage, peut arracher à un insensé, qui a fait naufrage comme lui, la planche sur laquelle il s'est placé. Quoiqu'il paraisse préférable, d'après l'opinion commune, que le sage plutôt que l'insensé échappe au naufrage, cependant, il me semble qu'un *chrétien, un homme juste et sage, ne doit pas chercher à conserver sa vie par la mort d'autrui*; de manière que, lors même qu'il tomberait entre les mains d'un voleur armé (latronem armatum), si le voleur le frappe, il ne peut point repousser les coups par des coups, de peur qu'en défendant sa vie, il ne souille la charité. Nous en avons une preuve manifeste et évidente dans les livres de l'Évangile, où il est dit: « Remets ton épée dans le fourreau, car celui qui frappe avec l'épée sera frappé par l'épée. » Quel voleur plus détestable que le persécuteur qui vient pour mettre à mort Jésus-Christ? Mais Jésus-Christ ne voulut pas *qu'on le défendit en blessant le persécuteur,* lui qui, par la blessure qu'il reçut, voulut sauver tout le monde. (1)

---

(1)....ferientem referire non possit. De quo in evangelii libris *aperta et evidens sententia est....* quis latro detestabilior quam persecutor qui venit ut christum occideret? Sed noluit se christus persecutorem *defendi* vulnere, qui voluit suo vulnere omnes sanare..... (Saint-Ambroise, liv. 3, ch. 4).

Ainsi, selon Saint-Ambroise, un chrétien ne doit jamais chercher à conserver sa vie par la mort d'autrui, même quand sa vie serait très précieuse, et que la vie de celui qu'il faudrait tuer, pour échapper à la mort, n'aurait aucun prix. Pour lui cette opinion ne peut pas faire un doute, et il déclare que le sens de l'Évangile, sur ce point, est *évident et manifeste* (aperta et evidens). Il se sert, cette fois, de l'expression exacte, et dit que Jésus-Christ a mieux aimé mourir que de permettre qu'on le « *défendit*, » en blessant le persécuteur.

Jamais il n'a varié sur cette déclaration de principes.

C'est ainsi qu'il s'est exprimé quand il a parlé des devoirs des prêtres, dans le même ouvrage dont nous venons de parler : « Que la devise du prêtre soit constamment de ne nuire à personne, *même lorsqu'il est attaqué ou offensé par quelque injure.* » (1)

C'est ainsi qu'il s'est encore exprimé, en parlant de lui-même dans son discours contre Auxence : « je pourrai me plaindre, dit-il, je pourrai pleurer, je pourrai gémir ;

---

(1) Ut nulli noceat, *ne Lacessitus quidem*, et aliquà injuriâ offensus, (liv. 3, ch. 59).

contre les armes, contre les soldats, et les Goths, mes pleurs sont mes armes, telles sont, en effet, les défenses des prêtres, *je ne puis pas, je ne dois pas résister autrement.* » (1)

Essayons de résumer, en quelques mots, toutes les idées de Saint-Ambroise sur cette matière.

Il est complètement d'accord avec Tertullien, Origène, Lactance, Saint-Basile, et Saint-Augustin lui même.

Il pense que Jésus-Christ a interdit de repousser par la violence non seulement ceux qui font du mal, mais encore ceux qui dépouillent.

Il croit qu'on peut prendre des armes pour les arrêter par la crainte, mais qu'on ne doit pas se servir de ces armes contr'eux, même quand il s'agirait d'éviter la mort, ou la perte de ses biens.

Dans son opinion, un chrétien ne peut jamais avoir le droit de nuire ou de faire une injure à personne, même lorsqu'il est attaqué, et lorsqu'il ne fait que se défendre.

---

(1) Coactus repugnare non novi...adversùs arma, milites, gothos que, lacrymæ meæ arma sunt. Talia sunt enim munimenta sacerdotum. Aliter nec debeo, nec possum resistere. (Orat. cont. Auxen. § 32.)

En un mot, il n'admet la défense de soi-même et de ses biens, sous l'Évangile, qu'à la condition de ne pas tuer, de ne pas blesser, de ne pas frapper, de ne pas même injurier l'agresseur ou le voleur!

Ce sont là, — évidemment, — les véritables principes de l'Évangile.

Mais Jésus-Christ ne s'est pas borné à dire de ne pas employer la violence contre ceux qui nous dépouillent: d'après le même Évangile de Saint-Luc, il a dit encore de ne pas redemander les biens qui nous sont enlevés.

Voici ces paroles:

« Donnez à tout homme qui vous demande, et si quelqu'un vous enlève des choses qui sont à vous, ne les redemandez pas. » (1)

Quoi donc?

Il ne suffira pas qu'un chrétien s'abstienne de tuer un voleur de nuit, dans sa propre maison, ou un voleur de jour qui le dépouille avec violences; il faudra qu'il s'abstienne encore de redemander ce qu'on lui a volé? Il faudra qu'il voie le voleur s'emparer audacieusement de ce qui lui appartient, et qu'il se condamne à garder le silence?

---

(1) Omni autem petenti te, tribue; et qui aufert quæ tua sunt, ne repetas. (Saint-Luc VI. 30.)

Il manquera de vêtements et de nourriture, et il faudra qu'il supporte la faim et la nudité, sans rien dire ?

Avant de protester, il faut entendre.

L'évangéliste Saint-Luc n'aurait pas écrit ces paroles si Jésus-Christ ne les avait pas prononcées, et Jésus-Christ ne les aurait pas prononcées, si elles n'avaient pas été conformes à la justice : Il a donné assez de preuves d'une sagesse surnaturelle pour qu'on puisse avoir confiance dans ce qu'il a dit.

Cette loi nous paraîtrait très juste, et nous pourrions l'appliquer contre les voleurs, si nous pouvions avoir une société complètement organisée suivant les principes de l'Evangile : c'est ce que le sauveur du monde nous a expliqué lui-même.

Ecoutons ses explications :

« Ne soyez point en souci, disant : que mangerons nous ? que boirons nous ? de quoi serons nous vêtus ? car ce sont les païens qui disent ces choses, et votre père céleste sait que vous en avez besoin : *mais cherchez, d'abord, le règne de Dieu, et sa justice, et toutes ces choses vous seront données par surcroit.* » (1)

---

(1) Saint-Mathieu VI, 32, 33.

Méditons bien ces derniers mots, et nous comprendrons ce qui nous avait paru, d'abord, impossible de comprendre.

Si la société dans laquelle nous vivons, pouvait être complètement organisée suivant les principes de l'Evangile, personne ne manquerait du nécessaire: Tous ceux qui seraient en état de travailler, travailleraient; ceux qui seraient dans l'abondance, ne refuseraient pas de secourir les honnêtes gens qui sont dans le besoin; et jamais un chrétien ne resterait dans le denuement, lorsqu'il aurait été dépouillé par les voleurs.

C'est ainsi que ce texte a été compris par Saint-Jean-Chrysostôme, et qu'il devait l'être.

« Quoi donc? s'écrie-t-il, abandonnerai-je ma tunique, et irai-je tout nu par la ville ? »

Et il répondait :

« Nous ne serions jamais nus, *si nous étions fidèles à ces règles*, et nous serions même plus richement parés que ne le peuvent être toutes les personnes du monde: D'abord il ne se trouverait personne qui voulût nous offenser, si nous étions dans cette disposition, et, quand il se trouverait quelqu'un assez barbare et assez brutal pour nous traiter de la sorte, nous en trouverions une infinité d'autres qui, admirant notre vertu, nous

couvrivraient non seulement de leurs habits, mais de leurs corps même, s'il était possible. *Ne regardons pas comme impossibles les commandements de Dieu, qui, au contraire, nous sont très utiles et très aisés, si nous veillons sur nous mêmes.* » (1)

Sans doute, il n'est pas possible d'exiger, dans l'état de la civilisation actuelle, qu'une personne qui a été victime d'un vol ne redemande rien aux voleurs, même par les voies pacifiques et régulières. Mais ce que l'Evangile veut, et ce qu'il est possible d'exiger, *c'est qu'elle ne redemande rien avec violences*, c'est à dire en tuant ceux qui sont venus pour lá dépouiller.

C'est une conclusion pratique à laquelle on pourrait très bien arriver.

Mais, dira-t-on, l'Evrangile prend bien des précautions pour épargner les voleurs....

Nous ne jugeons pas l'Evangile: nous citons.

D'ailleurs, l'Evangile punit très sévèrement les voleurs, ainsi qu'on le verra, quand nous étudierons le droit pénal: Il suffit de faire remarquer, quant à présent, que ce n'est pas à la personne dépouillée, mais à la société qu'appartient le droit de punir.

---

(1) St-Chrysost.homel. XVIII sur le ch. V de St-Math.

Tout ce que nous avons voulu prouver, dans ce chapître, c'est que, — sous l'empire de la législation chrétienne, — il est interdit de repousser la violence par la violence pour la défense de ses biens, comme pour la défense de soi-même.

A cet égard, nous pouvons dire que notre preuve est complète.

Non seulement nous avons cité des textes formels qui interdisent de résister à ceux qui nous dépouillent, mais nous avons fait remarquer que s'il est interdit de tuer pour sauver sa propre vie, il doit être encore bien plus interdit de tuer pour sauver des choses fugitives et périssables, qu'un être pénétré du sentiment de son immortalité, devrait mépriser.

Jésus-Christ nous l'a dit lui-même :

« La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps n'est-il pas plus que le vêtement? » (1)

---

(1) Nonne anima plus est quam esca, et corpus plus qùam vestimentum? (Saint-Matth. VI. 25).

CHAPITRE IV.

De l'abolition du droit de tuer, de blesser, ou de frapper, dans les combats volontaires.

S'il est un principe hors de controverse, dans la science du droit, c'est que les lois postérieures ne dérogent pas aux lois antérieures, à moins qu'elles ne soient contraires. Jésus-Christ a confirmé implicitement ce principe, quand il a dit qu'il n'était pas venu *abolir* la loi de Moyse, mais *l'accomplir*, et qu'un seul iota et un seul trait de lettre ne serait pas effacé de cette loi, jusqu'à ce que la terre et le ciel eûssent passé, et que tout fût accompli. (1)

(1) Amen dico vobis donec transeat cælum et terra.

Il est donc certain que,—d'après les déclarations de Jésus-Christ lui-même, — la loi postérieure du nouveau Testament n'a dérogé à la loi antérieure de Moyse, que dans les cas où elle est contraire, et que, par conséquent, la loi de Moyse est restée obligatoire pour les chrétiens, comme elle l'était, autrefois, pour les hébreux, dans tous les cas où elle n'a pas été abrogée.

Il est également certain que lorsque la loi postérieure du nouveau Testament a dérogé à la loi de Moyse, elle ne l'a fait que pour *l'accomplir,* c'est à dire pour la compléter, pour la rapprocher de la perfection, pour la rendre plus digne de gouverner des créatures faites à l'image de Dieu, et destinées à vivre d'une vie immatérielle, qui ne doit plus finir.

« Tout ce que Jésus-Christ a dit dans l'Evangile, — fait remarquer Saint-Jean-Chrysostôme, — n'est point *l'abrogation*, mais plutôt l'extension et l'accomplissement de la loi ancienne : Par exemple, le précepte de ne pas tuer, non seulement n'est pas abrogé, mais il est même perfectionné et

---

iota unum aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant. (Matth. V. 18)t

fortifié, par celui qu'il fait de ne point se mettre en colère: on peut dire la même chose des autres préceptes. » (1)

Comment donc un jurisconsulte doit-il procéder, pour résoudre, logiquement et sûrement, une question de droit qui lui est soumise, sur l'ancien et le nouveau Testament?

Son premier soin doit être de rechercher comment la question proposée a été résolue par la loi de Moyse, soit en vertu d'un texte formel, (s'il en existe), soit en vertu d'une coutume ou d'une jurisprudence bien établies; et, quand il a trouvé cette solution, il n'a plus qu'une chose à faire, c'est de reconnaître que cette loi, ou cette coutume, est encore obligatoire pour les chrétiens, à moins que le nouveau testament ne l'ait remplacée par une disposition plus conforme à la perfection chrétienne.

Il n'y a pas d'autre alternative.

Suivons cette méthode de raisonnement, et recherchons, d'abord, si les combats du ceste, les combats de gladiateurs, les combats

---

(1) Neque enim erat abrogatio priorum; sed extensio et complementum erant ea quæ dicebantur. (hom. 16 sur Saint-Mathieu, ch. 5).

des hommes contre des bêtes féroces, et généralement tous les combats meurtriers offerts, à titre de spectacles, à la curiosité publique, sont permis sous l'Evangile.

Nous interrogerons, d'abord, la loi de Moyse.

Nous nous souvenons que lorsque le père d'Hérode, sous le règne duquel Jésus-Christ fut crucifié, voulut introduire, en Judée, les combats d'athlètes et de gladiateurs, une indignation universelle s'empara de la nation, parce que, —dit l'historien Josèphe,— « *cette coutume était contraire aux mœurs des Juifs, et n'avait jamais été reçue par leurs ancêtres.* (1)

Nous pouvons déjà dire que cette coutume n'a pas été abolie par le nouveau Testament, et que les combats du ceste, les combats d'athlètes, et les combats de gladiateurs doivent être interdits, sous le christianisme, comme ils étaient interdits sous la loi de Moyse.

Comment, en effet, ce qui était considéré, chez les hébreux, comme une impiété envers Dieu, et un attentat contre la dignité de l'homme, pourrait-il être considéré comme

---

(1) Voy. Suprà, page 79.

innocent et licite, parmi les chrétiens, dont la législation est plus parfaite que celle des Hébreux ?

En effet, si nous ouvrons les ouvrages de Saint-Justin, de Tatien, de Tertullien, d'Athénagore, de Saint-Clément d'Alexandrie, de Théophile d'Antioche, d'Octavius Félix, de Lactance, de Saint-Augustin, et de tous les pères de l'Eglise *des premiers siècles*, nous voyons que tous ces écrivains sont unanimes, pour soutenir cette opinion.

Tous s'efforcent de prouver qu'il est interdit, non seulement de combattre ou de faire combattre, dans les cirques et dans les amphithéatres, mais même d'assister à ces combats, parce que, — disent-ils, — regarder le meurtre, c'est, en quelque sorte, le commettre ou s'y associer.

Nous ne pouvons pas insérer, ici, les extraîts de ces auteurs : nous nous bornons à les indiquer. (1)

---

(1) Cum præsertim, nec gladiatorum lusus spectare nobis liceat, *ne participes et conscii cædium fiamus.* (Saint-Justin, ad autolyc, l. 3, § 15.) Nos autem, cùm homicidium spectare penè idem esse arbitremur ac perpetrare, nuntium his spectaculis remisimus. (Athénog. leg. pro Christ, § 36.) Tatien, contrà grœcos, § 23. — Tertullien, de spectac, § 25.

Recherchons, maintenant, si le nouveau testament n'a pas perfectionné cette coutume, et, s'il est permis, sous l'Evangile, de tuer, de blesser ou de frapper, *dans les combats volontaires*, en général?

Nous nous souvenons qu'il existait, dans l'Exode, un texte relatif à l'homicide commis, aux blessures faites, ou aux coups portés *dans les rixes*.

La loi décidait que celui qui tuait son adversaire, dans une rixe, devait être puni de la peine de mort; cette loi décidait encore que celui qui blessait ou frappait son adversaire, dans une rixe, de manière à lui faire garder le lit, devait réparer le préjudice qu'il avait causé, — alors même que, dans ces deux cas, l'auteur de l'homicide ou des coups et blessures n'aurait fait que repousser une agression.

Nous pouvons déjà dire que Jésus-Christ n'a pas aboli cette loi de Moyse, et que, par suite, celui qui tue, blesse ou frappe son adversaire, même dans des combats volontaires, ne peut jamais être innocent.

Saint-Clément d'Alex. (Stromates, l. 5, ch. 12). — Théophile d'Antioche, à Autolyc, l. 3. — Octav. Felix, § 28.—Lactance, de divin. instit. l. 6, ch. 20.—Saint-Augustin, cité de Dieu, l. 9, ch. 14.—

Jésus-Christ a interdit de résister à ceux qui font du mal: Il a interdit à ses disciples de se battre avec les malfaiteurs qui venaient, pendant la nuit, sans l'autorité de la justice, pour le prendre: Comment aurait-il pu déclarer que l'homicide ou les coups et blessures volontaires déjà punissables, dans le cas de rixe, par la loi de Moyse, auraient été innocents!

La vie humaine était-elle moins précieuse aux yeux de Jésus-Christ qu'aux yeux de Moyse?

Mais l'équivoque n'est pas possible.

Nous allons citer les textes mêmes de l'Evangile et les canons des apôtres, qui condamnent le droit de tuer, de blesser ou de frapper, dans les combats volontaires.

Saint-Panl a dit, contrairement à l'opinion de toute l'antiquité payenne, que « *l'homme ne s'appartient pas à lui-même*, mais qu'il appartient à Dieu, dans son corps et dans son esprit. » (1)

C'est parce que l'homme ne s'appartient pas à lui-même, qu'il lui a été interdit, par le christianisme, de se vendre, de se suici-

---

(1) Et non estis vestri? etc. (1, cor, v. 19, 20).

der, de se mutiler, de se marquer, de se défigurer, de se prostituer. (1)

Comment donc un chrétien pourrait-il consentir à se faire tuer, dans un combat volontaire, lui qui n'a pas le droit de disposer de sa propre vie? Comment pourrait-il consentir à se faire mutiler ou blesser, dans ces combats, lui qui n'a pas le droit de se mutiler ou de se blesser, ni même de se défigurer volontairement ?

Un pareil consentement serait radicalement nul, dans ce cas, et rien ne pourrait effacer le caractère criminel de l'homicide, des coups et blessures.

Mais voici le texte des canons des apôtres:

« Si quelque clerc, frappant quelqu'un, *dans un combat*, l'a tué, d'un seul coup, qu'il soit déposé à cause de sa témérité: si c'est un laïque qu'il soit séparé! (2)

---

(1) V. tome 1, 2, 3 et 4, du droit payen et du droit chrétien.

(2) Ει τισ κλῆρικοσ, εν μαχῇ τινα χρουσασ, απὸ τοῦ ενοσ χρουσματοῦ αποκθεινοι, καθαιρειθῶ, διὰ τὴν προπεθειαν αυτοῦ; ει δε λαικοσ εἴῃ, αφοριζετω —

— Si quis clericus, in pugnâ pulsans aliquem uno ictu occiderit, deponatur, propter temeritatem ejus; si autem laicus est separetur. (Canon 64).

(Les mots d'un seul coup n'existent pas dans quel-

Il ne s'agit plus, ici, d'une rixe: Il s'agit *d'un combat*, volontaire ou involontaire; un seul coup suffit pour rendre coupable celui qui frappe, et l'auteur de l'homicide, quelqu'il soit, est puni des peines spirituelles qui sont indiquées.

Telle est la loi chrétienne !

Aussi voyons nous que les pères de l'église *des premiers siècles* ont toujours enseigné que les combats volontaires, de quelque nature qu'ils fûssent, devaient être interdits.

Tertullien allait jusqu'à dire qu'il fallait chasser les maîtres d'escrime de l'église. (1)

Saint-Jean-Chrysostôme, qui est mort l'an 407 de l'ère chrétienne, s'élevait avec une si grande éloquence contre ceux qui combattent les uns contre les autres, et *contre ceux qui assistent à ces combats*, que nous croyons devoir citer ses paroles:

« Vous voyez, dit-il, des personnes se déchirer par des injures, se meurtrir de coups, se défigurer le visage, et vous pouvez vous arrêter pour les regarder en paix: Est-ce

---

ques éditions. Il est clair, du reste, que s'il tue, de plusieurs coups, il est encore plus homicide.)

(1) Homicidii interdictio ostendit mihi Lanistam quoque *ab ecclesiâ arceri*. (Tertull. de idolatriâ, § XI.)

donc un ours qui se bat? Est-ce un serpent, une bête farouche? N'est-ce pas un homme semblable à vous? Ne les regardez donc pas, mais séparez les! Ne prenez pas plaisir à les voir, mais tâchez de les reconcilier. N'attirez pas les autres à ce spectacle honteux, mais chassez les, renvoyez les! C'est l'affaire des impudents et des oisifs, des méchants et des insensés, de se réjouir de pareilles calamités: vous voyez un homme qui agit honteusement, et vous ne remarquez pas que vous faites de même! Vous ne vous jetez pas au milieu d'eux, pour prévenir les périls et la mort des hommes? Vous me direz peut-être: Voulez-vous donc que je reçoive des coups moi-même? Vous n'auriez, sans doute, rien à souffrir; mais quand cela arriverait, ces souffrances vous tiendraient lieu du martyre, parce que vous auriez souffert pour Dieu. Si vous craignez d'être blessé, considérez que votre sauveur a bien voulu être crucifié pour vous.....Je m'adresse à vous, maintenant, qui osez outrager votre frère devant tout le monde. Dites moi, vous qui portez des coups, vous frappez avec les pieds, vous mordez? Etes vous un sanglier ou un tigre? Ne rougissez vous point de quitter la douceur naturelle de l'homme pour prendre la fureur des bêtes sauvages?

Si vous êtes pauvre, vous êtes néanmoins libre, si vous êtes un artisan, vous ne laissez pas d'être *chrétien !* & » (1)

Nous pouvons donc affirmer que, le droit de tuer, de blesser ou de frapper, *dans les combats volontaires*, qui était reconnu par toutes les lois payennes, est inconciliable avec les principes de l'Evangile, et a été aboli, pour la première fois, dans le monde, par le christianisme.

Si ceux qui avaient, autrefois, la force et le pouvoir, n'avaient pas ignoré ou négligé d'appliquer les véritables principes du christianisme, dans ces matières, les combats du ceste, les combats des gladiateurs, les spectacles des combats d'hommes contre les animaux, et les combats particuliers, n'auraient pas été tolérés si longtemps dans les sociétés chrétiennes !

Mais le christianisme qui a interdit les combats d'homme à homme, ou les combats particuliers, a-t-il permis les combats de peuple à peuple, ou les guerres ?

---

(1) Homel. 15 de Saint-Jean-Chrysostôme sur Saint-Mathieu, ch. V.

C'est une question beaucoup plus grave encore, et que nous devons étudier dans un chapitre particulier.

CHAPITRE V.

De l'abolition des guerres.

Pour connaître la véritable pensée du christianisme sur la guerre, il faut étudier :

Les lois de Moyse ;

Les prophéties ;

Le nouveau Testament ;

Les pères de l'Eglise *des premiers siècles.*

Cette étude peut être condensée en quelques pages.

§ I.

Les lois de Moyse.

Il ne faut pas oublier que les lois de Moyse ont été rédigées quinze cents ans, environ, avant Jésus-Christ, et qu'à cette époque, les peuples se livraient des guerres presque

continuelles, non seulement pour s'emparer des territoires de leurs ennemis, mais pour réduire les vaincus en esclavage.

Si l'auteur de ces lois avait interdit aux Hébreux de faire la guerre, même pour défendre leur indépendance nationale, après leur établissement dans la terre de Chanaan, il les aurait condamnés à disparaître bientôt, de la scène du monde, sous l'invasion des peuplades barbares qui les environnaient : Les lois qu'il avait données, dans le désert, seraient tombées dans l'oubli, et le christianisme lui-même aurait péri dans son germe.

Mais s'il entrait, dans le plan qu'il avait conçu, de préparer la suppression des guerres, il pouvait, au moins, enseigner aux Hébreux qu'il n'est pas permis de répandre des torrents de sang humain, dans des vues d'agrandissement et de conquête, de détruire pour le plaisir de détruire, de commettre des dévastations sans profit, et de réduire des populations inoffensives en esclavage : Il pouvait, surtout, commencer à leur faire comprendre qu'un homme ne peut jamais être pur devant Dieu, quand il tue son semblable, même dans des guerres nécessaires.

C'est ce que l'auteur de ces lois avait fait.

En ordonnant de laisser libres les Israëlites qui ne voudraient pas combattre, il avait

rendu impossibles les guerres qui n'auraient pas été entreprises dans un intérêt général, et approuvées par la nation; en défendant d'incendier les villes et les campagnes, de maltraiter les prisonniers, après le combat, de dépouiller les morts, de détruire les arbres fruitiers, et même les autres arbres dont la destruction n'était pas indispensable au succès des opérations militaires, il avait introduit, dans les armées Israëlites, un esprit d'humanité qui n'était pas moins caractéristique que l'esprit d'obéissance volontaire.

Mais il y a quelques autres dispositions qui doivent inspirer encore plus d'admiration, s'il est possible : ce sont celles qui commandent de proposer la paix avant de recourir aux armes, de laisser la vie et la liberté à ceux qui se soumettent, et de se purifier, après la victoire, parceque la victoire par le meurtre ne peut jamais être une victoire pure devant Dieu !

En résumé, les lois de Moyse n'interdisaient pas la guerre, mais elles en atténuaient déjà les horreurs, et faisaient naître, dans les âmes, des répugnances qui devaient les rendre plus difficiles.

§ II.

Les prophéties.

Sept cents ans après Moyse, et huit cents ans, environ, avant Jésus-Christ, apparait Isaïe, le premier des quatre grands prophètes Hébreux.

Isaïe prédit formellement la naissance du Christ à Bethléem, la promulgation de la loi nouvelle à Jérusalem, la dispersion des Juifs, et l'établissement de la paix définitive, sous le règne de celui qui doit être appelé le Dieu de la paix, le prince de la paix.

Voici ses paroles :

« *Dans les derniers temps*, (in novissimis diebus,) la montagne sur laquelle se bâtira la maison du Seigneur sera fondée sur le haut des monts, et elle s'élèvera au dessus des collines. Toutes les nations y accourront en foule, et plusieurs peuples y viendront, en disant : Allons, montons à la montagne du Seigneur, et à la maison du Dieu de Jacob. Il nous enseignera ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers, parceque la loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem. Il jugera les nations et il convaincra d'erreur plusieurs peuples. *Ils forgeront de leurs épées des socs*

de charrue, et de leurs lances des faulx. Un peuple ne tirera plus l'épée contre un peuple, et ils ne s'exerceront plus, à l'avenir, *au combat.* » (1)

Plus loin, il ajoute :

« Un petit enfant nous est né, et un fils nous a été donné : Il portera sur son épaule la marque de sa principauté. Il sera appelé l'admirable, le conseiller, Dieu, le fort, le père du siècle futur, *le prince de la paix.* Son empire s'étendra de plus en plus, *et la paix qu'il établira n'aura point de fin.* Il s'assoiera sur le trône de David, et il possédera son royaume pour l'affermir et le fortifier dans l'équité et dans la justice, depuis ce temps jusqu'à jamais. Le zèle du Seigneur des armées fera ce que je dis. » (2)

Quelques années après Isaïe, arrive le prophète Osée, qui occupe le premier rang parmi les douze petits prophètes.

Après avoir annoncé les châtiments que Dieu infligerait aux Israëlites, parcequ'ils se deshonoraient par le culte des idoles, il s'exprime ainsi :

---

(1) Conflabunt gladios suos in vomeres, et lanceas suas in falces. Non levabit gens contra gentem gladium, nec exercebuntur ultrà ad prœlium. (Isaïe II, 2, 3 et 5).

(2) Et pacis non erit finis. (Isaïe IX, 6, 7).

« En ce temps là, j'établirai une alliance entre eux et les animaux du ciel et de la terre : *j'anéantirai de la terre l'arc, le glaive, et la guerre,* et je les ferai dormir dans une entière assurance. Alors je vous lierai à moi par une *alliance éternelle,* par une alliance de justice et de jugement, de compassion et de miséricorde. » (1)

Enfin, nous arrivons à Michée qui prophétise, six cents ans seulement avant Jésus-Christ, et qui occupe le sixième rang, dans les exemplaires hébreux, parmi les douze petits prophètes.

Après avoir prédit, que Sion serait labourée comme un champ, et que Jérusalem serait réduite en un monceau de pierres, Michée lui-même répète, presque mot pour mot, la prophétie d'Isaïe.

« Mais, *dans les derniers temps,* (in novissimis diebus), la montagne sur lequelle se bâtira la maison du Seigneur sera fondée sur le haut des monts : elle s'élèvera sur le haut des collines, et les peuples s'y rassembleront. Des nations nombreuses se hâteront d'y venir, en disant : Allons à la montagne du Seigneur et à la maison du Dieu de Jacob : Il nous enseignera

(1).....Et arcum, et gladium, *et bellum, conteram* de terrâ : et sponsabo te mihi in æternum. (Osée, ch. 2, 18, 19).

ses voies, et nous marcherons dans ses sentiers. Parceque la loi sortira de Sion et la parole du Seigneur de Jérusalem. Il exercera son jugement sur plusieurs peuples, et il chatiera des nations puissantes, dans des pays lointains. *Ils feront de leurs épées des socs de charrue, et de leurs lances des instruments pour remuer la terre. Une nation ne prendra plus l'épée contre une nation, et elles n'apprendront plus, dans l'avenir, à faire la guerre.* L'homme se reposera sous sa vigne, ou sous son figuier, et n'aura plus rien à craindre: c'est ce que le Seigneur des armées a dit de sa bouche. » (1)

Telles sont les prophéties.

Jésus-Christ est né à Bethléem.

La loi nouvelle est sortie de Sion.

Jérusalem a été détruite.

Les Juifs sont dispersés.

Mais ces paroles : « *un peuple ne tirera plus l'épée contre un peuple, et ils ne s'exerceront plus, à l'aveuir, au combat.* » n'ont pas encore reçu leur accomplissement.

Depuis les prophètes jusqu'à Jésus-Christ, et depuis Jésus-Christ jusqu'à nos jours, on

---

(1) Et concident gladios suos in vomeres, et hastas suos in ligones: non sumet gens adversùs gentem gladium, *et non discent ultrà belligerare...* (Michée v. 1, 2, 3, 4).

n'a pas encore vu une paix *qui n'a pas eu de fin*; et, pour rappeler les paroles de Michée, « Dieu n'a pas encore anéanti, sur la terre, l'arc, le glaive et la guerre ! »

§ III.

Le nouveau Testament.

C'est sous l'impression de ces lois de Moyse et de ces prophéties que le nouveau Testament a été écrit: on peut dire que ce qui ressort *de l'ensemble de tous les textes*, c'est que les guerres seront supprimées parmi les nations chrétiennes, conformément aux prophéties.

Quel est, d'après l'évangéliste Saint-Luc, la mission de Saint-Jean-Baptiste?

C'est de préparer les esprits à l'arrivée de Jésus-Christ, d'éclairer ceux qui étaient assis dans les ténèbres et les ombres de la mort, « *et de diriger leurs pas dans le chemin de la paix.* » (1)

Quel est le bruit qui se répand, à la naissance de Jésus-Christ?

On entend, de toutes parts, dans le ciel et

---

(1) Ad dirigendos pedes nostros *in viam pacis*. (St.-Luc, 1. 79).

sur la terre, des voix qui crient : « gloire à Dieu, dans les hauteurs des cieux, PAIX SUR LA TERRE, et bonne volonté parmi les hommes. » (1)

Quel est le premier mot de Jésus-Christ, quand il commence son enseignement ?

« Ne croyez pas, dit-il, que je sois venu abolir *la loi, ou les prophètes :* je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir ! » (2)

Deux conséquences découlent irrésistiblement de ce principe.

La première conséquence, c'est que la loi de Moyse qui déclarait impurs ceux qui tuent, *à la guerre, n'a pas été abolie.*

Sans doute, depuis que Jésus-Christ a dit que le temps était venu d'adorer Dieu *en esprit et en vérité*, la partie cérémonielle du culte hébraïque a disparu. Les formes extérieures, les figures, les symboles, les représentations matérielles, qui étaient nécessaires pour fixer l'esprit d'un peuple encore charnel, ont fait place aux pures conceptions de

---

(1) Gloria in altissimis deo, *in terra Pax*. et in hominibus bona voluntas. L'original grec, de Saint-Luc, porte ces mots, dont on trouve une variante dans la vulgate. (Saint-Luc, 11. 14).

(2) Nolite putare quoniam veni solvere legem aut *prophetas* ; non veni solvere, sed adimplere. (Math. v. 17).

l'esprit, et il ne peut pas être plus question, aujourd'hui, de purifier ceux qui tuent à la guerre, *avec l'ancienne eau d'expiation*, qu'il ne peut être question d'immoler à Dieu des animaux, ou de faire fumer, sur l'autel, la graisse des victimes : mais si l'eau d'expiation n'est plus nécessaire, aujourd'hui, la cause qui en avait fait établir l'usage, — autrefois, — n'a pas cessé d'exister. L'antique parenté qui unissait tous les hommes n'a pas été supprimée, et les homicides commis dans les guerres, qui n'étaient pas exempts de faute, *sous la loi de Moyse*, ne sont pas devenus innocents, *sous la loi de Jésus-Christ*.

La seconde conséquence, c'est que les prophéties qui annoncent la fin des guerres, sous le christianisme, *n'ont pas été abolies*.

Sans doute, Jésus-Christ a dit : « je ne suis pas venu apporter *la paix* sur la terre : Je suis venu apporter, non la paix, *mais le glaive*. » (1)

Mais il suffit de lire tout le chapitre X de St-Mathieu, où ces paroles se trouvent rapportées, pour reconnaître qu'elles ont été dites dans un ordre d'idées tout à fait différent, et

---

(1) Nolite arbitrari quia *pacem* venerim mittere in terram ; non veni pacem mittere sed *gladium*. (Saint-Mathieu, X, 34).

qu'elles ne signifient pas que les guerres existeront *toujours* sur la terre.

Jésus-Christ venait de choisir ses douze apôtres: Il venait de leur recommander de parcourir la Judée, de guérir les malades, et d'annoncer « *que le règne de Dieu s'était approché.* » (1)

Après leur avoir donné cette mission, il leur expliquait que la prédication de sa doctrine aurait, *d'abord,* pour résultat, d'attirer sur eux des persécutions, de susciter des troubles, et d'amener des déchirements jusque dans le sein des familles.

C'est sous l'empire de ces idées qu'il ajoutait: « je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive, *car* je suis venu mettre la division entre le fils et le pêre, entre la fille et la mère, entre la belle-fille et la belle-mère, et on aura pour ennemis ses propres domestiques. » (2)

On voit que Jésus-Christ annonçait des évènements qui devaient arriver, mais qu'il n'avait nullement l'intention de dire que cet état de choses se perpétuerait jusqu'à la fin du monde.

---

(1) Dicentes : quia *appropinquavit* regnum cælorum. (Saint-Mathieu, X, 7).

(2) Saint-Mathieu, X, 35, 36).

Il disait, en effet, que le règne de Dieu *s'était approché*, mais il se gardait bien de dire que le règne de Dieu *était venu*, ou qu'il devait prochainement arriver.

La preuve que Jésus-Christ n'a pas contredit les prophéties, en parlant ainsi, c'est que, depuis ce moment, jusqu'à celui où il a quitté, pour la dernière fois, ses disciples, il n'a jamais cessé de témoigner de sa volonté d'établir la paix.

Ainsi, il a d'abord ordonné à ses disciples de remettre le glaive au fourreau, et déclaré que ceux qui se serviraient du glaive périraient par le glaive, afin de leur faire comprendre que les triomphes fondés sur la violence ne peuvent avoir qu'une durée éphémère.

Ensuite, il n'a cessé de proclamer qu'il voulait *la paix*, que ce qu'il laissait à ses disciples c'était *la paix*, et que ce qu'il leur recommandait, en les quittant, c'était *la paix*.

Dans son discours après la Cène, il a dit : « *Je vous laisse la paix :* je vous donne *ma paix* : je ne vous la donne pas, comme le monde la donne ; mais que votre cœur ne se trouble point ! » (1)

---

(1) Pacem relinquo vobis : pacem meam do vobis. (Saint-Jean XIV, 27).

Il semble que nous l'entendons dire :

Mon règne doit être le règne de la paix : les prophètes m'appellent *le prince de la paix,* et je vous laisse, en effet, la paix, non pour ce temps de fureurs et de troubles, qu'il faudra, d'abord, traverser, mais pour les temps qui sont marqués. La paix que je vous laisse, et que j'appelle *ma paix,* ne sera pas établie, parmi les nations chrétiennes, par la terreur et la violence, comme celle qui règne dans le monde ; mais elle sera établie, comme l'ont annoncé les prophètes, « par la justice, par la compassion et par la miséricorde. »

Enfin, après sa résurrection, avant de quitter, pour la dernière fois, ceux qui devaient répandre sa doctrine, dans le monde, il leur répétait encore : « *que la paix soit avec vous* ! » (1)

Ses apôtres sont toujours restés fidèles à ces ordres.

Il est à remarquer que, lorsqu'ils parlaient de Dieu, ils ne l'appelaient plus *le Dieu des armées,* comme on l'appelait, sous l'ancien Testament, ils ne le désignaient plus que sous le nom *de Dieu de la paix.* (2)

---

(1) *Pax vobis* ! (Saint-Luc XXIV, 36).

(2) Rom. XV, 33, XVI, 20. — 1, Corinthi, XIV, 33, Hébreux, XIII, 20.—gratia vobis et pax adimpleatur in

Saint-Paul écrivait lui-même :

« Quoique nous vivions dans la chair, nous *ne combattons pas selon la chair: les armes de notre milice ne sont pas charnelles.* Mais elles sont puissantes, par la vertu de Dieu, pour détruire les forteresses. » (1)

Mais il faut bien prendre garde d'altérer, même avec de bonnes intentions, le véritable sens des Écritures : laissons donc, maintenant, la loi de Moyse, les prophéties, les textes du nouveau Testament, et recherchons ce que les chrétiens les plus érudits, les plus pénétrants, et les plus vertueux *des premiers siècles* de l'Église chrétienne, ont pensé sur cette question si grave et si délicate de l'abolition des guerres.

§ IV.

Les pères de l'Église des premiers siècles.

Pour ne pas nous écarter des devoirs de fidélité et de bonne foi que nous devons nous imposer, nous recueillerons *mot-à-mot* les déclarations des pères de l'Église, jusqu'au cinquième siècle, et nous suivrons l'ordre des dates.

---

cognitione dei, et Christi Jesu, domini nostri. (Saint-Pierre, épit. cath., t. 2.)

(1) Non secundum carnem *militamus*. (2, cor. X, 3, 4).

Dans son traité *de l'adolatrie*, Tertullien se demande, d'abord, « si un chrétien peut entrer dans l'armée, et si l'on peut admettre dans l'Eglise un militaire, même en caliges, c'est-à-dire un simple soldat, qui ne se trouve jamais dans la nécessité de juger, et de condamner à mort. »

Il répond ainsi :

« Il n'y a, — dit-il, — aucun rapprochement possible entre le pacte divin et le pacte humain, entre la bannière du Christ et la bannière du diable, entre le camp de la lumière, et le camp des ténèbres. La même vie ne peut pas être due à deux maîtres, à Dieu, et à César. Sans doute, Moyse porta la verge ; Aaron ceignit la cuirasse; Jean revêtit le baudrier ; Jésus, fils de Navé, conduisit une armée ; le peuple de Dieu lui-même fit la guerre, si vous aimez à disputer,...mais comment le soldat combattra-t-il? comment, même dans la paix, portera-t-il les armes, lui qui n'a pas d'épée? *Or, le Seigneur a brisé l'épée.* Il est bien vrai que les soldats se rendirent auprès de Jean, et reçurent de sa bouche la règle qu'il fallait observer. Il est bien vrai que le centurion eut la foi : mais toujours est-il, — après cela, — que le Seigneur, en désarmant Pierre, a désarmé tous les soldats : rien de ce qui sert à un acte

illicite, n'est licite chez nous. » (1)

Le raisonnement de Tertullien peut se résumer ainsi: pour soutenir que la guerre est permise, sous le christianisme, on ne peut pas invoquer les exemples tirés de l'ancienne loi, sous l'empire de laquelle le peuple de Dieu a fait la guerre; on ne peut pas davantage invoquer, la réponse faite par Saint-Jean-Baptiste, aux gens qui étaient venus lui demander ce qu'ils avaient à faire, ni les paroles de Jésus-Christ au centurion. Il y a un fait qui domine tout, et qu'il n'est pas possible d'écarter: c'est que le Seigneur a brisé le glaive entre les mains de Saint-Pierre, et qu'en désarmant Saint-Pierre, *il a désarmé tous les soldats.* Il semble voir, dans ce fait, l'accomplissement de la prophétie de Michée: « *J'anéantiaai de la terre, l'arc, le glaive, et la guerre* », et il en conclut formellement que la guerre n'est plus permise, sous l'Évangile.

Dans son livre sur *la couronne du soldat*, il n'est pas moins affirmatif: il consacre un chapître à démontrer l'incompatibilité absolue des devoirs de l'homme de guerre avec les

---

(1) Quomodo autem bellabit, imo quomodo etiam in pace militabit sine gladio, quem *dominus abstulit ?... omnem posteà militem dominus in petro exarmando discinxit*..(de idolatriâ § 19, traduct. de M. de Genoude).

devoirs du chrétien, qui est, avant tout, *l'homme de la paix*, et il s'exprime ainsi :

« Sera-t-il permis de faire profession des armes, lorsque notre Dieu a dit que celui qui se servira du glaive, périra par le glaive? Le fils de la paix ira-t-il au combat, lui à qui il n'est pas seulement permis de plaider? Fera-t-il souffrir à autrui la prison, les supplices, lui qui ne peut venger ses propres injures?—S'enrôler aux bandes des ténèbres, venant de celles de la lumière, c'est transgresser. Autre chose est de ceux qui étaient soldats avant d'être chrétiens, comme ceux que Jean-Baptiste approuve, et le fidèle centurion que Pierre catéchise, pourvu qu'après avoir reçu la foi, et s'être soumis à l'Évangile, on quitte cet état, comme plusieurs ont fait. Jamais un chrétien ne peut être que chrétien, en quelque lieu qu'il soit: Il n'y a qu'un Évangile, qu'un Jésus-Christ. » (1)

Dans ce passage, Tertullien donne un nouvel éclaircissement qu'il importe de recueillir.

On comprend, dit-il, qu'on prenne le métier des armes, quand on ne connaît pas l'Évan-

---

(1) Licebit in gladio conversari, domino pronunciante gladio periturum qui gladio fuerit usus? Et *prœlio operabitur filius pacis*, cui nec litigare conveniet? etc. (De coronâ militis, § XI,—trad. de M. de Genonde).

gile. Mais quand, ayant déjà pris la profession des armes, on s'est pénétré de l'esprit de l'Évangile, qui est l'Évangile *de la paix,* et qu'on a voulu se soumettre sérieusement à la loi de Jésus-Christ, il faut quitter le service militaire, au moins dès qu'on le peut. Le chrétien est le *fils de la paix,* et ne peut être que le *fils de la paix.*

Enfin, dans son traité *contre les Juifs,* il met très bien en lumière la différence qui existe entre l'ancienne et la nouvelle loi :

« La loi ancienne, dit-il, se maintenait par la sanction du glaive : elle arrachait œil pour œil, et rendait outrage pour outrage. La loi nouvelle, au contraire, promettait la miséricorde, apprenait aux amis de la guerre à devenir les amis de la loi (nouvelle), et convertissait les hostilités violentes en actes pacifiques, destinés à cultiver et à féconder la terre. » (1)

On voit, par ces textes, que Tertullien s'appuie tout à la fois sur les prophéties et sur l'Évangile, pour soutenir que la guerre n'est plus permise, entre les nations chrétiennes, il importe de remarquer qu'il appelle les chrétiens : *les fils de la paix.*

---

(1) Tertull. (Contrà judæos § 3.—Traduct. de M. de Genoude).

Tertullien est mort, vers l'an 216 de l'ère chrétienne.

Après Tertullien, vient Origène.

Dans son traité *contre Celse*, qui est considéré, à juste titre, comme le meilleur de ses ouvrages, Origène établit que les chrétiens ont pour mission de réaliser les prophéties sur l'abolition de la guerre.

« A ceux, dit-il, qui nous demandent d'où nous venons, et quel est notre chef, nous répondons que nous avons avons été appelés par les ordres de Jésus, et que nous venons pour transformer en socs de charrue les épées, dont nous nous servions auparavant pour *faire des guerres* ou commettre des violences, et que nous convertissons en faulx les lances, avec lesquelles nous frappions nos ennemis. Maintenant, ajoute-t-il, nous ne prenons plus les armes contre aucune nation, et nous n'apprenons plus à faire la guerre. Nous sommes devenus *les fils de la paix*, par Jésus, que nous prenons pour chef, *et nous avons abondonné toutes ces choses qui avaient été admises par nos pères.* » (1)

---

(1).... Nec enim jam contra gentem ullam arma capimus, nec bellum gerere discimus, facti *filii pacis* per jesum, quem sequimur ducem, *relictis illis omnibus, quibus adheserunt patres nostri* Orig. lib. 5 § 33. (Edit. des Bénéd. de St.-Maur.)

Dans un autre passage du même traité, il s'appuie sur des exemples tirés des religions même du paganisme, pour montrer que les chrétiens ne doivent pas faire la guerre.

« A ceux, dit-il, qui, — étrangers à notre foi, — nous demandent de prendre les armes pour la cause commune, et d'égorger des hommes, nous pouvons encore répondre : Les prêtres attachés au culte de vos simulacres et à la garde de vos temples conservent leurs mains pures, afin que les sacrifices qu'ils offrent à vos Dieux ne partent pas de mains souillées par le sang et le meurtre. Jamais, quelle que soit la guerre qui s'élève, vous ne les enrôlez dans votre milice. Si cette coutume est fondée sur la raison, n'est-il pas plus raisonnable encore que *les chrétiens*,— alors que les autres font la guerre sur le champ de bataille,—prennent les armes en ministres et en sacrificateurs du Dieu véritable, gardant leurs mains exemptes de toute souillure ?» (1)

Enfin, dans un dernier passage, il va jusqu'à dire que les chrétiens auraient refusé d combattre, si on avait voulu les y contraindre :

« Nous combattons, dit-il, mieux que per-

---

(1) Origène contre Celse, (trad. de M. de Genoude).

sonne pour le salut de l'Empereur. Sans doute nous ne servons pas sous les drapeaux : *nous ne le ferions pas, même quand il nous y contraindrait.* Mais nous portons les armes, pour lui, dans les camps de la piété, que nous fortifions par les prières que nous adressons à Dieu. » (1)

Ce qu'il y a de remarquable dans ces déclarations d'Origène, c'est qu'elles indiquent *une coutume* établie, parmi les chrétiens des premiers siècles, de s'abstenir de la guerre, et de la regarder comme contraire aux devoirs qu'impose la loi de Jésus-Christ. Nous n'ignorons pas qu'un grand nombre de chrétiens servaient dans les armées Romaines, soit par nécessité, soit par ignorance du véritable esprit de l'Évangile, mais il paraît certain qu'au moins dans les églises de la Palestine, de l'Arabie, de la Phénicie, de l'Achaïe, et d'une partie de l'Orient, un grand nombre d'hommes convertis au christianisme pensaient, comme l'avait écrit Tertullien, que l'usage du glaive était devenu illicite.

Origène est mort l'an 256 de l'ère chrétienne.

---

(1) Sed e plus Cæteris pro imperatore pugnamus. *Non equidem sub illo militamus*, etiam si nos ad id cogeret..... (Orig. c. Celse, liv. 8, § 73).

Le troisième père de l'Église qui s'est expliqué, avec la même force, sur cette question, est Lactance.

Dans son grand ouvrage sur *les institutions divines*, il déclare que, sous l'Évangile, il n'y a plus aucune exception quelconque au précepte qui défend de tuer, et que par conséquent, il n'est pas permis à un chrétien de faire la guerre.

« Quand Dieu, dit-il, nous a défendu de tuer, il nous a aussi défendu non seulement de voler à main armée,—ce qui n'est pas non plus permis par les lois, — mais aussi de faire beaucoup d'autre choses qui sont permises par les lois civiles. Ainsi, il n'est pas permis à un homme juste d'aller à la guerre, parce que sa milice, à lui, c'est la vertu, ni même d'accuser quelqu'un d'un crime capital, parce qu'il n'y a aucune différence entre le fait de tuer un homme par le fer, ou de le tuer par la parole. Toute espèce de meurtre est défendu. C'est pourquoi dans ce précepte de Dieu: « vous ne tuerez point », aucune exception quelconque ne doit être faite: *Il est toujours défendu de tuer un homme, parce que Dieu a voulu qu'un homme fut un animal saint.* » (1)

---

(1)... *ita neque militare justo licebit*... itaque in

Lactance fait, ensuite, l'application de ces principes, aux matières religieuses, et il explique combien les payens se trompent, quand ils se tuent les uns les autres, pour défendre leurs croyances, et faire respecter leurs Dieux.

— « Mais, disent-ils, il faut défendre les institutions sacrées qui sont publiquement établies? Ah! les malheureux, combien ils se trompent, avec des intentions honnêtes! Ils pensent que, dans les choses humaines, il n'y a rien de plus grand que la religion, et qu'on peut la défendre par l'extrême violence! Mais comme ils se trompent dans la religion même, ils se trompent aussi sur la manière de la défendre. Il faut défendre la religion, non en tuant, mais en mourant, non par les sévices, mais par la patience, non par le crime, mais par la foi. Le premier genre de défense est celui des méchants, le second, celui des bons; et il nécessaire, que, dans la religion, ce soit le bien que l'on fasse, et non pas le mal. Car si vous voulez la défendre par le sang, par les tourments, par le mal, elle ne sera pas défenduè, elle sera

---

hoc dei precepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quià occidere hominem semper nefas, quem deus sanctum animal esse voluit. (Lact. instit. div. liv. 6, ch. 20).

polluée, elle sera violée. Il n'y a rien de si volontaire que la religion. Si l'âme de celui qui sacrifie en est éloignée, elle disparait, il n'y en a plus. La véritable raison veut donc que vous défendiez la religion par la patience et par la mort. C'est de cette manière que la foi est conservée, qu'elle est agréable à Dieu, et qu'elle ajoute de l'autorité à la religion. » (1)

Un langage si noble, et si conforme à la grandeur du christianisme, ne saurait rencontrer que des admirateurs.

Ce grand philosophe chrétien est mort, l'an 325, vers l'époque de l'avènement de Constantin à l'empire d'Orient.

Nous arrivons à Saint-Basile-le-Grand.

Dans une des ses Épitres *canoniques*, le pieux évêque s'exprime ainsi :

« Les homicides commis dans des guerres n'ont pas été considérés *par nos pères* comme des homicides : ils pardonnaient, d'après ce qui me semble, *à ceux qui combattent pour la pudicité et la piété*. Cependant il serait peut être bien de leur persuader de s'abstenir eux-mêmes, pendant trois ans, de la seule

---

(1) Defenda enim religio est, *non occidendo*, sed *moriendo*, non sævitiâ, sed patientiâ, non scelere, sed fide. (Lact. instit. div. l. 5, ch. 20).

communion, *parce que leurs mains ne sont pas pures.* » (1)

Saint-Basile affirme très nettement que ceux qui commettent des homicides, dans des guerres, *n'ont pas les mains pures,* et, en cela il ne fait que reproduire la pensée de la loi de Moyse, qui obligeait déjà ceux qui tuaient à la guerre de se purifier. (2)

Saint-Basile est mort en 379.

Nous passons à Saint-Jean-Chrysostôme.

Saint-Jean-Chrysostôme commente ces paroles de Jésus-Christ: *que la paix soit avec vous!* et il démontre que la guerre n'est pas seulement contraire aux instructions de l'Eglise, mais qu'elle viole la loi de Jésus-Christ qui porte: « *ce n'est pas la volonté de mon père qu'un seul de ces petits périsse!* »

« Quand tu veux faire la guerre avec ton frère, songe que tu fais la guerre *avec les*

---

(1) Cædes in belli factas patres nostri pro cædibus non habuere. Iis, ut mihi videtur, qui pro pudicitiâ et pietate pugnant, ignoscentes. Fortassè tamen rectè suadebitur ut ipsi, *cùm manus eorum puræ non sint,* per tres annos à solà communione abstineant.—Saint-Bazile. (Epit. 182 canon 2).

(2) Voir, dans le même sens, le Concile tenu à *Rome,* en 386, et le Concile tenu à Telle, en 418. — Voir également le Canon 82 des *Canons des apôtres,* traduits par Gentianus.

membres du Christ, et cesse de te mettre en fureur. Qu'importe qu'il soit abjet, qu'il soit vil, qu'il soit méprisable? « *Ce n'est pas*, a-t-il dit, *la volonté de mon père qu'un seul de ces petits périsse.* » (Math. XVIII. 4.) Dieu s'est fait esclave, et est mort *pour lui :* crois-tu donc que cet homme n'est rien? Aussi, c'est avec Dieu lui-même que tu combats, en portant un jugement contraire au sien. Quand celui qui préside entre à l'église, il dit : *que la paix soit avec tous!* Quand il fait un discours, ou quand il parle : *que la paix soit avec tous!* Quand il bénit : *que la paix soit avec tous!* Quand il ordonne de saluer : *que la paix soit avec tous!* Quand le sacrifice est achevé : *que la paix soit avec tous!* Et quand il se retourne de nouveau : *que la grâce et la paix soient avec vous!* Comment ne serait-il pas absurde, — lorsque nous entendons dire tant de fois que nous devons avoir la paix,—d'avoir la guerre entre nous, et de nous mettre en état de guerre avec celui-là même qui donne la paix? » (1)

Nous convenons que ce langage peut s'ap-

---

(1) Quando voles cum fratre bellum gerere, cogita te bellum gerere cum membris Christi, etc. (Saint-Chrisost. in Epist. ad coloss. cap. 1 homilia 3.)—Voir dans le même sens, Saint-Justin, 1re apol. § 39, et Saint-Cyprien, 1re lett. à Donat.

pliquer aussi bien à ceux qui se livrent des combats particuliers qu'à ceux qui font la guerre, mais il mérite d'appeler l'attention, parce qu'il montre que faire la guerre, c'est agir contre la volonté de Dieu.

Dieu ne veut pas que ses enfants périssent, parce qu'ils sont devenus *les membres du Christ.*

Ce qui fait l'erreur de ceux qui croient que la guerre est encore permise, sous l'Évangile, c'est qu'ils raisonnent comme si l'homme n'avait pas été *racheté* par Jésus-Christ: ils ne voient que *sa chûte*, et ils oublient *sa rédemption:* ils oublient, comme dit l'archevêque de Constantinople, que nous sommes devenus *les membres du Christ.*

Saint-Jean-Chrysostôme est mort en 407.

Nous finissons par Saint-Augustin.

Il ne faut pas perdre de vue qu'à l'époque où nous sommes arrivés, le monde traversait une des crises les plus terribles, dont l'histoire ait conservé le souvenir : on était à l'époque des grandes invasions des barbares.

De toutes parts, des populations féroces, innombrables, avides, affamées, se succédaient, se pressaient, s'avançaient, semant la dévastation, la ruine et la mort, sur leur passage. L'Afrique était inondée, comme l'Europe, par ces barbares, et ce qu'il y avait de plus affreux,

c'est que les payens attribuaient ces invasions à l'établissement de la religion chrétienne, et à la destruction des temples du paganisme.

Fallait-il, *dans ces circonstances,* conseiller aux chrétiens de laisser incendier les villes, détruire les produits des arts et de l'industrie, égorger les enfants, les femmes, les vieillards, les infirmes, sans courir aux armes, et sans combattre ?

Telles étaient les questions redoutables qui se présentaient à l'esprit de Saint-Augustin, et il faut convenir que le moment aurait été mal choisi pour reproduire les arguments déjà répandus par les écrivains *sacrés*, dans des temps plus tranquilles. Les explications de l'évêque d'Hippone portent nécessairement la trace des angoisses qu'il éprouvait.

Vers l'an 400 de l'ère chrétienne, un manichéen, appelé Faustus, avait publié un livre dans lequel il avait reproché au peuple Israëlite les guerres sanglantes qu'il avait faites, *sous la conduite même de Moyse,* et il avait dit : « ce sont vos auteurs qui racontent ces choses; il en résulte qu'ils ont raconté des mensonges, ou que vos pères ont commis de *véritables crimes,* c'est à vous de choisir: quant à nous, il faut, disait-il, que nous détestions les uns ou les autres, car nous haïssons autant les méchants que les menteurs. »

Saint-Augustin répondit qu'il ne fallait nî admirer ni détester les guerres faites par Moyse, et que ce dernier n'avait fait qu'obéir aux ordres de Dieu : que c'était la cruauté, l'amour de la vengeance, la soif de la domination, qu'il fallait, surtout, blâmer dans les guerres, mais qu'il y avait des guerres *nécessaires*, et qui pouvaient être faites par des hommes de bien, et il avait, cité de l'histoire de Saint-Jean-Baptiste et des deux centurions, dont il est parlé dans le nouveau Testament. (1)

L'an 412 de l'ère chrétienne, un certain Volusien s'était fait l'interprète d'un grand nombre de ses amis, en soutenant qu'il n'est pas possible, dans le monde politique et dans la vie civile, de se conduire selon les maximes du christianisme. « Comment est-il possible disait-il, de se laisser frapper quand on est frappé, ou de ne pas résister à celui qui fait du mal ?..... « *Qui est-ce qui ne cherchera pas à rendre le mal pour le mal* aux barbares qui viennent ravager les provinces de l'Empire ? » &.

Saint-Augustin répondit :

« Si la doctrine de l'Évangile condamnait absolument toutes sortes de guerres, Saint-Jean-Baptiste n'aurait point eu d'autre con-

(1) Contrà Faustum lib. XXII, ch. 74. (en 400).

seil à donner aux soldats qui le consultaient sur ce qu'ils avaient à faire pour se sauver, que de renoncer à la profession des armes. Cependant il ne leur dit que ceci : « ne faites ni violence ni fraude à personne, mais contentez-vous de votre paye. » Or, dès lors qu'il leur ordonne de se contenter de leur paye, il est clair qu'il ne leur défend pas de porter les armes. Que ceux qui disent, ajoute-t-il, que la doctrine de Jésus-Christ est contraire au bien de la République nous donnent des armées composées de soldats tels que cette doctrine veut qu'on soit dans la profession des armes, qu'ils fassent que les peuples des provinces, les maris et les femmes, les parents les enfants, les maîtres, les esclaves, les rois, les juges, les péagers et les contribuables soient, chacun dans leur état, tels que la doctrine de Jésus-Christ les demande, et nous verrons, s'ils oseront encore dire, après cela, que cette doctrine est contraire au bien de la République. » (1)

Vers la même époque,—en 417,—un général Romain appelé Boniface, *qui défendait l'Afrique contre les Vandales,* et qui s'était converti au christianisme, voulut se retirer dans un monastère.

---

(1) Lettre 138 à Marcellin.

Saint-Augustin lui écrivit pour lui faire comprendre qu'on pouvait encore être agréable à Dieu, en exerçant la profession des armes : Il cita l'exemple de David, *sous la loi de Moyse ;* il invoqua les paroles de *Saint-Jean-Baptiste* aux soldats ; enfin, interrogeant, à son tour, le nouveau Testament, il rappela l'exemple du centurion, dont Jésus avait guéri le serviteur, et d'un autre centurion qui avait été converti par Saint-Pierre. (1)

Toutes ces réponses sont exactes.

Il est certain que les guerres étaient permises, *sous la loi de Moyse ;* il est certain que, tant que les guerres n'auront pas été abolies, les guerres *défensives* peuvent être encore nécessaires, même sous l'Évangile; enfin, il est certain que ceux qui exercent le métier des armes, dans ces conditions, ne sauraient être coupables, lorsqu'ils combattent loyalement et humainement.

Mais toutes ces concessions n'empêchent pas que les guerres seront abolies, et, qu'en principe les chrétiens ne doivent pas faire la guerre,— comme les pères de l'Église des premiers siècles l'ont pensé eux-mêmes en s'appuyant sur l'Évangile.

---

(1) Lettre 189.

Les paroles de Saint-Jean-Baptiste aux soldats, ou de Jésus-Christ et de Saint-Pierre aux centurions, n'infirment en aucune manière cette opinion.

Des soldats viennent trouver Saint-Jean-Baptiste, et lui demandent : Que ferons nous? Et il leur répond : « *Ne maltraitez personne, ne faites du tort à personne, et soyez contents de votre paye.* » (1)

Il ne pouvait pas tenir un autre langage.

Il pouvait recommander aux soldats de ne pas violer les lois établies, mais il n'avait pas qualité pour établir des lois nouvelles, et pour dire aux soldats de déserter leurs drapeaux. Il était le précurseur de Jésus-Christ, mais il n'était pas le libérateur attendu par les nations. Il était un prophète, mais il n'était pas un législateur.

Les arguments tirés des deux centurions n'ont pas plus de force.

Le premier se trouvait à Capharnaüm.

Il apprend que Jésus-Christ guérissait beaucoup de malades, et vient le trouver pour le prier de guérir son serviteur, qui était paralytique.

Jésus-Christ y consent, et comme ce centu-

---

(1) Neminem concutiatis, neque calomniam faciatis, et contenti estote stipendiis vestris. (Luc. III, 3 et suiv.)

...ière

...int-Jean-
...rons nous?
...z personne, ne
...yez contents de

... autre langage.
... aux soldats de ne
... mais il n'avait pas
...is nouvelles, et pour
...ter leurs drapeaux. Il
... Jésus-Christ, mais il
...ttendu par les nations.
...ais il n'était pas un

... des deux centurions

... à Capharnaüm.
...hrist guérissait beau-
...t le trouver pour le
...eur, qui était paraly-

... et comme ce centu-

...ue calomniam faciatis.
...tris. (Luc. III, 3 et suiv.)

rio
ma
le
g

J
d
c
g

l'e
Ch
lui,
ont
avec
com
hom
ensu
enfan
par Je
Il t
du di
tion.
Il e

(1) Sa
(2) A
Christu

Saint-Pierre a dit que Jésus-Christ était venu annoncer *la paix,* qu'on peut soutenir que le chef des apôtres a légitimé *la guerre.*

Saint-Augustin savait cela mieux que personne, et il se méprenait si peu sur la véritable pensée de l'Évangile, qu'aussitôt après avoir tenu ce langage, et dans cette même lettre a Boniface, il laissait échapper ces réflexions :

« *Plût à Dieu, que la foi fut égale dans tous les hommes: cela leur épargnerait bien des peines :* Mais comme il faut que les citoyens du Ciel soient mêlés, en ce monde, avec les impies et les sectateurs de l'erreur, afin que les bons soient éprouvés par la tentation, comme le feu éprouve l'or dans la fournaise, nous ne devons pas souhaiter, *avant le temps,* de ne vivre que parmi des justes et des saints, et il faut nous faire mériter de recevoir un si grand bienfait, DANS SON TEMPS. » (1)

Ces paroles sont pleines de sens et de sagesse, et il n'est pas possible de clore plus convenablement cette discussion.

Saint-Augustin est mort l'an 430 de l'ère chrétienne.

Telles sont les autorités imposantes que nous rencontrons parmi les pères de l'église des

(1) Lettre 189.

premiers siècles, en faveur de l'abolition de la guerre : la thèse que ces grands hommes ont soutenue a suscité des contradicteurs, à partir d'une certaine époque de notre histoire, mais elle ne diminuera pas, certainement, les sentiments de respect et d'admiration que le christianisme devrait inspirer à tout le monde.

Peut-on dire, toutefois, que les pères de l'Eglise *des premiers siècles* se sont trompés ?

CHAPITRE VI.

Les pères de l'Église des premiers siècles, se sont-ils trompés ?

« L'homme n'a pas compris, s'écriait le prophète David ; tandis qu'il était dans l'honneur, il s'est comparé aux animaux privés de raison, *et il s'est fait semblable à eux!* » (1)

Supposons, un instant, que cette pensée du prophète David n'ait été qu'une rêverie et une illusion, et que l'homme soit bien tel, en réalité, que nous le montre le paganisme : supposons qu'il ne soit qu'un vil produit de la terre, destiné à retourner tout entier dans

(1) Homo, cùm in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. (Ps. 48. 21).

la terre, ou à renaître dans des corps d'animaux terrestres, sans garder le souvenir de ses méthamorphoses antérieures.

Oui,—dans ce cas,—nous pouvons le proclamer avec certitude,—les pères de l'Église des premiers siècles *se sont trompés,* lorsqu'ils sont allés jusqu'à prétendre qu'il n'était pas permis de tuer un homme, même lorsqu'il s'agissait de défendre sa vie, ses biens ou son honneur.

Pourquoi,—lorsque cet homme nous attaque pour nous faire du mal,—ne pourrions nous pas le repousser par la violence, et le tuer, si cela peut être nécessaire, comme on tue un animal féroce ou un serpent, *puisqu'il est semblable aux animaux ordinaires?* Quelle raison sérieuse pourrait-on avoir, pour sacrifier sa vie, sa santé, son honneur, ses biens à la sécurité d'un animal qui n'a de l'homme que le nom, et qui montre la férocité ou la rapacité des autres animaux?

Aucun doute, *dans ce cas,* ne s'aurait s'élever, et c'est avec la plus grande justice que *toutes les lois et tous les droits* ont permis de tuer.

Mais supposons que le prophète David ait eu raison, quand il disait que l'homme était *dans l'honneur* et ne devait pas être assimilé aux animaux ordinaires : supposons

que l'homme soit bien tel que nous le montre le christianisme, c'est à dire un être créé par Dieu, à son image, qui sera ressuscité par Dieu, qui est immortel, et qui n'appartient qu'à Dieu dans son corps et dans son esprit.

Peut-on affirmer, *dans ce cas*, que les pères de l'Église des premiers siècles se sont trompés?

Il suffit de faire ce simple rapprochement pour reconnaître, d'abord, qu'entre l'homme considéré à ce nouveau point de vue, et *l'homme*, tel qu'il était compris par le paganisme, il existe un abîme infranchissable, et que les mêmes principes de droit ne peuvent pas être appliqués à des créatures si différentes.

Mais quelle est, au vrai, la situation qui est faite à l'homme par le christianisme?

Nous n'avons pas à la rechercher, à l'aide d'interprétations plus ou moins ingénieuses: elle a été définie par Saint-Paul dans des termes qui ne permettent pas de discuter.

« Ne savez-vous pas, a-t-il dit,—que vous êtes *le temple de Dieu*, et que l'esprit de Dieu habite en vous : si quelqu'un *viole* le temple de Dieu, Dieu le perdra, *car le temple de Dieu est saint, et vous êtes ce temple.* » (1)

(1) Templum enim dei sanctum est: *quod estis vos.* (Corinth. III. 17).

Voilà cette situation parfaitement définie, et il ne nous est plus permis de la modifier.

Mais si le temple de Dieu est *inviolable* parce qu'il est saint, l'homme, qui est aussi le temple de Dieu, ne doit-il pas, dans la logique chrétienne, être considéré lui-même comme *inviolable?*

Les pères de l'Église des premiers siècles ont-ils mal raisonné quand ils ont dit que, *sous l'empire de la législation chrétienne*, aucune exception quelconque ne pouvait être faite au principe qui défend de tuer, parceque « *Dieu a voulu que l'homme fût un animal saint?* »

C'est une question que ceux qui se disent chrétiens, et qui s'inclinent devant l'autorité de l'Évangile, feront bien de méditer très longuement. Les Tertullien, les Origène, les Lactance, les Saint-Basile, les Saint-Ambroise, les Saint-Jean-Chrysostôme, les Saint-Augustin n'étaient pas des intelligences de second ordre, et leur opinion n'est pas de celles qu'on peut repousser avec dédain.

Quant à nous, nous nous bornons à poser cette question, sans avoir la témérité de la résoudre, et pour rentrer dans un ordre d'idées qui présente moins de difficultés, sans présenter moins d'intérêt, nous allons rechercher

quelle a été l'influence des principes de l'Évangile, *sur le droit moderne*, dans les matières que nous examinons.

CHAPITRE VII.

État des progrès accomplis : indication des progrès qui restent à accomplir.

Rien n'est plus difficile que de faire comprendre aux hommes qu'il doit leur être interdit de repousser la violence par la violence.

Depuis dix-huit siècles, ils ont eu bien de la peine à comprendre qu'ils ne devaient pas se réduire les uns les autres en esclavage, s'acheter, se vendre, se tuer, se mutiler, se marquer comme des troupeaux; se prostituer, se marier à plusieurs femmes à la fois, et les répudier ensuite, comme s'ils n'étaient pas mariés; mais ils s'habituent encore plus dificilement à l'idée qu'ils ne doivent pas injurier ceux

qui les injurient, et frapper ceux qui les frappent.

De Jésus-Christ à Justinien, les changements introduits dans les lois Romaines, sous l'influence du christianisme, ne furent pas très sensibles, sur ces derniers points : toutefois, on remarque déjà que les maximes du christianisme avaient troublé les jurisconsultes.

Ulpien, qui écrivait dans le troisième siècle de l'ère chrétienne, sous Antonin-Caracalla, disait déjà que si quelqu'un tuait un voleur, dans la crainte de la mort, il ne serait pas tenu de réparer le dommage qu'il avait fait, en tuant ce voleur, « *à moins toutefois, que, pouvant le prendre, il eût mieux aimé le tuer.* » Il pensait que l'auteur d'un pareil homicide n'était innocent que « *s'il ne pouvait se défendre autrement.* »

Il avait bien soin de faire remarquer que, si tous les droits et toutes les lois permettaient de repousser la violence par la violence, c'était à la condition que ce fût bien pour *se défendre*, et non pour *se venger*; enfin, il disait formellement qu'on n'avait le droit de tuer un voleur nocturne, qu'autant qu'on n'aurait pu l'épargner, « *sans danger pour soi-même.* » (1)

---

(1) Sin autem, *cùm posset adprehendere*, maluit occidere, magis est ut injuriam fecisse videatur. (Dig.

Ces sages restrictions apportées à la rigueur des anciens principes, et qui passèrent à l'état de loi, par leur insertion aux pandectes, au commencement du VIe siècle de l'ère chrétienne, imprimèrent une heureuse impulsion à la science du droit, et entrainèrent les législateurs et les jurisconsultes, postérieurs à cette époque, dans une voie plus large et plus féconde.

Un des plus grand succès que remporta le christianisme, fut l'abolition des combats des gladiateurs : les auteurs sont partagés sur le nom de celui qui eut l'honneur d'interdire, le premier, ces jeux barbares, mais on trouve, au code, un édit de l'Empereur Constantin, daté de Béryte, en 325, et qui déclare prohiber *complètement les combats de gladiateurs*. (1)

Après Constantin et Justinien, il a fallu de longs siècles pour arriver à l'adoucissement

---

liv. 9, tit. 2, ad leg. Aquil. l. 5) qui, *cùm aliter tueri se non possunt*, damni culpam dederint, obnoxii sunt; — *si tuendi dumtaxat*, non ulciscendi causâ factum sit. (hic. loc. cit. l. 44). — *si parcere ei sine periculo suo non potuit*. (dig. liv. 48. tit. 8, ad leg. Cornel. l. 9).

(1) Cruenta spectacula, in otio civili et domesticâ quiete non placent: quapropter gladiatores esse omnino prohibemus. (Cod. liv. XI, tit. 43. loi I). — Voir les notes de Godefroid sur ce titre.

des anciennes lois payennes, sur le droit de la légitime défense de soi-même ou de ses biens, et à l'interdiction du droit de tuer dans les combats volontaires, mais les idées si nouvelles que Jésus-Christ avait apportées au monde, sur ces matières, ont fini par prévaloir presque partout.

Ainsi, pour commencer par la législation française :

1° Il n'est plus permis de repousser des injures *publiques* par des injures *publiques* : celui qui est injurié publiquement, et qui, pour se défendre, répond à l'agresseur par des injures *publiques*, est déclaré coupable par nos lois : Il doit être condamné moins sévèrement que l'agresseur, mais il doit être condamné.

Il n'y a d'exception à ce principe que lorsqu'il s'agit d'injures *non publiques*. (1)

2° Il n'est plus permis de repousser des soufflets par des soufflets, ou des coups par des coups : celui qui est frappé, et qui, *pour se défendre*, frappe à son tour l'agresseur, est déclaré lui-même coupable par nos lois, et doit être condamné : On dit, dans ce cas,

---

(1) Loi du 17 mai 1819—cassation. 5 août 1824; 4 novembre 1842: 25 mars 1847—etc, et art 471, n° 11 du code pénal.

qu'il y a eu *provocation*, et la peine doit être seulement mitigée.

Il n'y a d'exception à ce principe que lorsque *la vie ou la pudeur* de la personne attaquée sont en danger. (1)

3° Il n'est plus permis de tuer les voleurs *de nuit*, partout où ils sont surpris : Celui qui tuerait un voleur *de nuit*, dans un champ, sur une route, ou même dans un enclos non dépendant d'une habitation, est considéré comme coupable par nos lois, et devrait être condamné.

Il n'y a d'exception à ce principe que lorsqu'il s'agit de repousser, *pendant la nuit*, l'escalade ou l'effraction des clôtures, murs, ou entrée d'une maison *habitée*, ou de ses dépendances. (2)

4° Il n'est plus permis de tuer les voleurs *de jour*, qui commettent des vols avec violence, *sans attaquer directement les personnes :* Celui qui tuerait un voleur de jour, dans ces circonstances, est considéré comme coupable par nos lois, et devrait être condamné.

Il n'est plus fait d'exception à ce principe que lorsqu'on tue les auteurs de vols ou de

---

(1) Art. 321, code pénal. — Jurisprudence constante.

(2) Art 329, Code Pénal.

pillages exécutés avec violences. « *en se défendant soi-même.* » (1)

5° Enfin, il n'est plus permis de tuer, de blesser ou de frapper son adversaire, *dans des combats volontaires:* Celui qui tue, blesse ou frappe son adversaire, dans ces circonstances, doit être poursuivi devant les cours d'assises, dans le cas où il y a eu meurtre, ou devant les tribunaux correctionnels, dans le cas où il y a eu seulement coups et blessures.

Les duels, de quelque nature qu'ils soient, sont interdits.

Les principes de *l'Évangile*, en matière de légitime défense de soi-même et de ses biens, ont été acceptés, d'une manière encore plus complète, dans les codes de certaines parties de l'Allemagne.

Ainsi, par exemple, dans le Code Pénal de la Bavière, préparé en 1813, par Feuerbach, et qui a servi de type à tous les autres codes qui se sont succédés, depuis cette époque, dans les états germaniques; on lit les dispositions suivantes :

Art. 127 : *L'emploi de la violence*, dans l'exercice de la défense privée, *ne sera pas légitime,* lorsque la personne attaquée a le temps et la possibilité de *recourir à d'autres*

---

(1) Art. 328, Code Pénal.

moyens connus d'elle, pour se soustraire sans danger à l'attaque, sauvegarder sa propriété, ou déjouer, de toute autre manière, les projets de l'agresseur.

Art. 128: « S'il y a nécessité de recourir à la violence, l'exercice de la défense privée et l'emploi de moyens dangereux ne pourront être poussés *au delà de ce qui sera nécessaire pour écarter le péril*: En conséquence: 1° l'emploi de moyens pouvant être mortels sera punissable, alors qu'il aura suffi, pour contenir ou maitriser l'agresseur, d'une simple coërcition; 2° celui qui aura pu se garantir de l'attaque par une défense *négative*, sera punissable, s'il dirige contre le corps ou la vie de son adversaire, des moyens *offensifs* (offensiven); 3° il en sera de même, lorsque, pouvant porter à son agresseur une blessure non dangereuse, le défendeur l'aura blessé mortellement, ou tué. » (1)

Ces progrès ne sont-ils pas considérables ?

Ne sommes nous pas déjà bien loin du paganisme?

Ne voit-on pas apparaître, dans toutes ces dispositions, la pensée de Jésus-Christ qui commande de ne pas résister à ceux qui font du mal, de ne tuer, de ne blesser, ou de ne

(1) Code de Baviére, traduit par Ch. Wattel. 1852.

frapper personne, même dans des combats volontaires, et de ne rien redemander *avec violences,* à ceux qui nous dépouillent?

Il serait difficile de le nier.

Mais ces progrès ne s'arrêteront pas là.

Le mouvement chrétien, d'abord insensible, dans les premiers siècles, s'est accusé tous jours davantage: Il continue son cours, en se fortifiant, et finira par faire disparaître tous les débris des vieilles législations du paganisme, qui subsistent encore.

Il est facile d'entrevoir que les lois modernes sur le droit de *légitime défense,* en général, seront simplifiées.

Il arrivera une époque où nos successeurs dans la vie reconnaîtront que les distinctions si savantes, introduites dans nos codes, pour régler l'exercice de ce droit, sont inefficaces *dans la pratique,* et que le système le plus juste, le plus simple, et le plus vrai, est encore celui qui nous a été enseigné par le christianisme.

Ils diront que ceux qui tuent, en se défendant, ne doivent jamais être considérés comme *entièrement innocents,* soit parcequ'ils tuent volontairement, soit parcequ'ils tuent par maladresse, imprudence, négligence, ou défaut de précaution, et que les homicides, commis involontairement, dans ces circonstances, sont punissables, — sauf à laisser aux

juges le soin de graduer la peine suivant le dégré de culpabilité du meurtrier. (1)

Il est un autre progrès qui doit encore s'accomplir : *c'est l'abolition des guerres.*

Il arrivera, très vraisemblablement, une époque où les peuples chrétiens n'iront plus s'entretuer sur des champs de bataille, et s'immoler, avec férocité, sans se haïr.

Ils reconnaîtront qu'il est possible de régler leurs différents sans recourir à la voie des armes, et, — si dignes de reconnaissance et d'admiration qu'elles puissent être, quand elles se dévouent pour la défense de la patrie et des lois, — ils supprimeront les armées, comme ils ont déjà supprimé les gladiateurs, parceque les armées n'auront plus de raison d'être.

Si des guerres offensives sont encore faites, elles ne seront plus faites qu'en violation des lois établies.

---

(1) Une pareille loi ne serait pas sans précédents.

« Au moyen âge, la défense légitime, quoique constituant une cause *d'excuse*, ne disculpait pas entièrement. Suivant le miroir de la Saxe, (liv. III 786) Celui qui tue, *en cas de légitime défense*, n'est pas déclaré traitre *(treulos)*, il n'est pas passible d'une accusation criminelle, *mais il faut qu'il se présente spontanément devant le juge, et qu'il paye un Vehrgeld élevé* »

(Notes de Ch. Wattel, sur le Code de Bavière, p. 306).

Quand cette époque viendra-t-elle ?

A ceux qui font cette demande, nous ferons la réponse que Jésus-Christ fit, autrefois, aux pharisiens.

On sait que, dans le langage de l'Évangile, *le règne de Dieu* signifie le règne de la justice, de la *paix*, et de la joie, que procure l'accomplissement du devoir et la pratique de la vertu. (1)

Un jour, les pharisiens, — qui entendaient souvent Jésus-Christ parler du règne de Dieu sur la terre, — lui demandèrent quand ce règne viendrait.

Jésus leur répondit :

« Le règne de Dieu ne viendra pas avec éclat, et on ne dira point : Il est ici, ou il est là, car *le règne de Dieu est au dedans de vous.* » (2)

Nous répondrons, à notre tour :

Cette époque viendra, parmi les peuples chrétiens, quand ils connaîtront mieux les

---

(1) Non est enim regnum dei esca et potus, sed justitia, *et pax*, et gaudium in spiritu sancto. (Rom. XIV, 17).

(2) Respondens iis dixit : non veniet regnum dei cum observatione, neque dicent : Eccè hic, aut eccè illic : Eccè, enim, *régnum dei intrà vos est* !
(St-Luc, XVIII, 20, 21).

principes du christianisme, et qu'ils voudront les *appliquer* plus sincèrement.

Tels sont les progrès qui s'accompliront dans le monde, sous l'influence de l'Évangile : Il faudra que l'Evangile disparaisse parmi les hommes, ou que toutes les institutions finissent par devenir chrétiennes.

CHAPITRE VIII.

Conclusion.

Ce n'est pas par des affirmations sans preuves, mais par des textes soigneusement vérifiés, intégralement reproduits, que nous avons cherché à faire la lumière : nous avons vu les législateurs, les jurisconsultes, les philosophes, les évangélistes, les apôtres, parler eux-mêmes devant nous, et c'est, en quelque sorte, *sous leur dictée*, que nous avons recueilli ce qu'ils *ont dit*.

De cette manière, il est impossible de se tromper, et de tromper personne.

Nous avons constaté que toutes les institutions du passé qui méconnaissaient le respect dû à Dieu, ou qui étaient fondées sur le mépris de la dignité et de l'inviolabilité humaines,

dans le cercle de la famille et de la vie privée, ont disparu ou tendent à disparaître: Il en sera de même pour toutes les institutions du passé qui reposent sur les mêmes principes, et qui subsistent encore, *dans l'organisation de la justice.*

C'est ce que nous nous proposons de montrer, dans une sixième et dernière étude, qui sera le couronnement de ce travail.

TABLE DES MATIÈRES.

SECTION PREMIÈRE

DROIT PAYEN.

CHAPITRE Ier.—Exposé préliminaire. 1

CHAPITRE II.—De la différence qui existe entre la défense, proprement dite, et la vengeance. 5

CHAPITRE III.—Pourquoi l'exercice de la vengeance avait été délégué aux juges, et le soin de la défense laissé aux particuliers. 8

CHAPITRE IV.—Du droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de soi-même : Théorie payenne. 12

CHAPITRE V.—Preuves tirées des anciennes législations. 20

CHAPITRE VI.—Du droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de ses biens : Théorie payenne. 28

CHAPITRE VII.—Preuves tirées des anciennes législations. 32

CHAPITRE VIII.—Du droit de tuer, de blesser

ou de frapper, dans les combats volontaires : Théorie payenne. 42

CHAPITRE IX.—Preuves tirées de l'histoire ancienne. 46

CHAPITRE X.—Opinion des philosophes et des moralistes antérieurs à Jésus-Christ, sur ces questions. 54

SECTION DEUXIÈME

DROIT HÉBRAÏQUE

CHAPITRE Ier.—Exposé préliminaire. 72

CHAPITRE II.—Etude des textes du Pentateuque. 78

CHAPITRE III.—Des causes du contraste qui existe entre les lois payennes et les lois bébraïques : transition aux lois de Jésus-Christ. 93

SECTION TROISIÈME

DROIT CHRÉTIEN.

CHAPITRE Ier.—Exposé préliminaire. 98

CHAPITRE II.—De l'abolition du droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de soi-même. 104

§ I.

Textes qui interdisent de repousser la violence par la violence, pour la défense de soi-même. 105

§ II.

Comment la loi qui dit de ne pas résister à ceux qui font du mal, a été exécutée par Jésus-Christ et ses apôtres. 113

§ III.

Est-il permis, d'après l'Évangile, de tuer un injuste agresseur, pour ne pas être tué: opinion des pères de l'Église des premiers siècles. 119

CHAPITRE III.—De l'abolition du droit de repousser la violence par la violence, pour la défense de ses biens. 135

CHAPITRE IV.—De l'abolition du droit de tuer,

de blesser, ou de frapper, dans des combats volontaires. 151

CHAPITRE V.—De l'abolition des guerres. 163

§ I.

Les lois de Moyse. 163

§ II.

Les prophéties. 166

§ III.

Le nouveau testament. 170

§ IV.

Les pères de l'Église des premiers siècles. 176

CHAPITRE VI.—Les pères de l'Église des premiers siècles, se sont-ils trompés. 198

CHAPITRE VII.—État des progrés accomplis : indication des progrès qui restent à accomplir. 203

CHAPITRE VIII.—Conclusion. 214

Douai, imp. J. SIX, rue des Ferronniers, 64

CHEZ LES MÊMES ÉDITEURS:

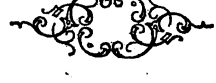
PREMIÈRE ÉTUDE. — Du droit de propriété de l'homme sur l'homme, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un volume. Prix 1, 75

DEUXIÈME ÉTUDE. — Du droit de vie et de mort dans la famille, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 3. fr.

TROISIÈME ÉTUDE. — Du Droit de mutilation, de blessures et de coups, dans la famille, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 2, 50

QUATRIÈME ÉTUDE. — Du Droit de polygamie, de divorce et de prostitution, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 3. fr.

CINQUIÈME ÉTUDE. — Du droit de repousser la violence par la violence, sous le paganisme,
Et de l'abolition de ce Droit par la législation chrétienne.
Un vol. Prix 3. fr.



Douai.—Imp. J. SIX, rue des Ferronniers, 64

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06238 1358

BOUND

NOV 20 1939

UNIV. OF MICH.
LIBRARY